السلفية الشيعية والسُنّية

بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي



د. عبد الله البريدي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

السلفية الشيعية والسُنّية

بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي

السلفية الشيعية والسُّنّية

بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي

د. عبد الله البريدي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

البريدي، عبد الله

السلفية الشيعية والسُنّية: بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي/ عبد الله البريدي.

١١٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٩٩ ـ ١١٠.

ISBN 978-614-431-034-2

١. السلفية ـ عقائد. ٢. الفرق الإسلامية. ٣. التفاعل الاجتماعي. أ. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

(١)
بحث السلفية والاندماج الاجتماعي
البواعث والمنهج

تمهيد

نالت مسألة «الاندماج الاجتماعي» قدراً محدوداً من العناية البحثية في العالم العربي في العقود الماضية، وأحسب أن الراهن العربي، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، يدفع بها لتحتلّ مرتبة تليق بأهميتها وإشكالياتها البحثية المعقدة وانعكاساتها الخطرة على الوحدة والسيادة والسِّلم والتعايش والأمن وطنياً وقومياً. وكل ما سبق يحتم علينا أن نستخدم بإحكام الأدوات المنهجية للعلوم الاجتماعية والإنسانية كي نبحث تلك المسألة، بطريقة لا تخمد لهيب الأسئلة البحثية فحسب، بل تسهم في الكشف عن «المستور البحثي» وإبراز جزء من «المسكوت عنه»، وأخصُّ على وجه التحديد العوامل التي تولّد المهددات الكبرى للاندماج الاجتماعي في

عالمنا العربي، إذ لم يعد بإمكاننا التغاضي عن تلك المهددات، أياً كان نوعها أو مصدرها.

ثمة مُهدِّدات عديدة للاندماج الاجتماعي، وهنالك مؤشرات كثيرة متعاضدة تجعلني أقرِّر، من دون عناء يُذكر، أن العامل السياسي هو أحد أكبر مهددات الاندماج الاجتماعي في واقعنا العربي المَعيش، فالسياسة بأساليبها الماكرة وأدواتها الناعمة والباطشة تشتغل في كثير من الأحايين على «فرّق» لـ «تسد»، ولذا فهي تسعى إلى توتير المشهد الاجتماعي وتفتيت قواه وتوهين تكتلاته، وذلك في مسارات عديدة. ويعدّ البُعد «الطائفي» من أبرز تلك المسارات (عامل، ٢٠٠٣؛ الصفّار، ٢٠٠٩؛ عمارة، ٢٠٠٨؛ رحّال، ٢٠٠٩؛ الخيّون، ٢٠١٠ أ؛ الزعبي، ٢٠١٠)، وقد يكون ذلك من جراء الفعل السياسي العربي و/أو الإقليمي، كما هو مشاهَد في عدة أقطار عربية، مثل لبنان الذي يشهد نوعاً من «دولنة الطوائف» (الزعبي، ٢٠١٠)، أو بمكنة الفعل السياسي الدولي كما هو في العراق على سبيل المثال (مجموعة باحثين، ٢٠٠٦؛ الخيّون، ٢٠١٠ أ).

وبعد الإتيان المجمل على المسألة السياسية، أشير إلى أن هذا البحث سيشتغل على مسائل ثقافية محددة، كاشفاً النقاب عن التهديدات المتولدة عن «العقل السلفي» حيال الاندماج الاجتماعي في العالم العربي، وبدهيّ أنه لا يسعنا الفصل بين السياسة والثقافة في موضوع معقد متشابك كهذا، فعلى سبيل المثال نحن قبالة رؤى ومشاريع سياسية

تعوّل بشكل محوري على تفجير البُعد الطائفي في المنطقة العربية لتحقيق بعض مآرب دول الهيمنة الغربية كنظرية «الفوضى الخلّاقة» ومشروع «الشرق الأوسط الكبير» (انظر مثلاً: بولمعالي، ٢٠١٠؛ العجمي، ٢٠١١). ومن هنا، ألتقط خيطاً يقودني إلى تقرير حقيقة وجود تواشج بين رؤى ومشاريع دول الهيمنة والعقل السلفي في هذا السياق من وجوه عدة، فكلاهما يقتات على التحشيد والتحزب الطائفي المفضي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى إضعاف الاندماج الاجتماعي، مع قدر من الإرباك والفوضى والتشرذم والتفكك والتقسيم في فضائنا العربي. وقد بات واضحاً أن الطائفية، أياً كانت بواعثها، تقوّض السِّلم والاندماج الاجتماعيين، وتهدد الأمن القطري وتجذّر للفرقة والتشظي (شبيب، ٢٠١١؛ سلامة وطبر، ٢٠١٢)، بخاصة مع البروز المتصاعد للتيارات السلفية في الفترة الأخيرة، سواء كانت تيارات سنية أم شيعية كما في مصر والسعودية والمغرب وتونس والأردن واليمن ولبنان والعراق والبحرين والكويت، بخاصةً بعد حرب العراق ٢٠٠٣ (شبيب، ٢٠١١)، فضلاً عن الأدوار التي باتت السلفية تلعبها في أجواء الربيع العربي، إنْ في الشق الثوري أو السياسي أو الاجتماعي أو الإعلامي.

مشكلة البحث وفرضياته وأهدافه وأهميته

يفصح عنوان الكتاب ـ بالإشهار والإضمار ـ أن استكشاف العقل السلفي في سياق هذا البحث، يدفعنا إلى الخوض في العديد من المسائل والمصطلحات التي تشكّل

خلفية علمية للمشكلة البحثية من أجل الظفر بتوصيف مبدئي لمهددات الاندماج الاجتماعي التي يمكن إرجاعها إلى «العقل السلفي»، ومن تلك المسائل: «التصنيف» و«التنميط» و«الجماعة» و«الهُوية» و«التعصب».

وتتمحور فرضية البحث ـ في جزء كبير منها ـ حول حقيقة أن الاندماج الاجتماعي ـ بوصفه نتيجة ـ يتأثر سلباً أو إيجاباً من جرّاء الصور الذهنية والأفكار المنمطة والهوية الجماعية، ما يؤكد أهمية تسليط الضوء على تلك المسائل. وتشير الأدبيات العلمية إلى أن التصنيف والتنميط والهوية الجماعية والتعصب تحدث كلها في سياق التفاعلات بين الأفراد والجماعات، وهي من أهم الظواهر التي يحاول «علم النفس الاجتماعي» ـ بجانب علوم أخرى ـ تفسيرها بطريقة منهجية مقنعة، ومن أجل ذلك تم إعداد مئات بل آلاف الدراسات، ووضعت مئات الكتب من أجل تفسير مثل تلك الظواهر المعقدة المتشابكة. وقد أدت تلك الجهود العلمية إلى بلورة مصطلحات ووضع نظريات ونماذج علمية لتفسير هذه الظواهر.

ما سبق يشكّل الجزء النظري العام لفرضية البحث، وأما الجزء التطبيقي الخاص للفرضية فيدور حول «العقل السلفي» في نسقه الديني ـ وتحديداً السُنّي والشيعي (انظر مثلاً: البريدي، ٢٠٠٨؛ الجابري، ٢٠٠٨؛ شحادة، ٢٠١٠) ـ وما يمارسه وما ينتجه من عمليات وصور وسلوكيات التصنيف والتنميط والتعصب والهويات، في دائرة نكثّف فيها أضواءنا

البحثية على تأثيرات ذلك في مسألة الاندماج الاجتماعي في العالم العربي. ومؤدى ـ أو مزاعم- هذه الفرضية، أنّ العقل السلفي مُهدِد كبير للاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي على وجه التحديد، وهي المسألة الجوهرية التي سينهض البحث للبرهنة عليها.

دراسات عديدة في الأدبيات العلمية تؤكد بأن «التصنيف» (Categorization) عادةً ما يكون مدفوعاً برغبة أكيدة لدى الإنسان للظفر بأكبر قدر ممكن من «البساطة» في التعامل مع الأفراد والجماعات (انظر مثلاً: زايد، ٢٠٠٦؛ Stangor, 2000؛ Nelson, 2009). ومن المفيد الإشارة هنا إلى «نظرية الهُوية الاجتماعية» ـ التي طوّرها «تاجفيل» و«تيرنر»، ومن بين تفسيراتها ذات الدلالة في سياق مشكلتنا البحثية أن مجرد الوعي بوجود «جماعة» أخرى يجعل الأفراد يميلون إلى التصنيف والتمييز والمنافسة وربما الصراع بين الجماعات، بالإضافة إلى ميلهم إلى تفضيل الأفراد الذين ينتمون إلى جماعتهم، كما تذهب النظرية إلى أن ذلك كله يؤدي إلى إيجاد «هُوية اجتماعية» تميز هذه الجماعة عن تلك.

وتشير الأدبيات إلى أن الجماعة تتشكل من جراء عوامل عديدة، منها الدين/الطائفة، والعرق، والجنس، والفئة الاجتماعية. ويهمنا في هذا البحث ما يتعلق بـ «الطائفة» بوصفها عاملاً لتشكيل الجماعات في المجتمعات العربية المعاصرة، وتلك الجماعات تحيلنا إلى مسألة «الطائفية»

وإشكالياتها المعقدة، والطائفية في السياق الديني تشمل الطائفية بين الأديان «الطائفية البينية» (كما هو حاصل بين المسلمين والمسيحيين في مصر ولبنان على سبيل المثال)، كما تشمل الطائفية داخل الدين الواحد «الطائفية الداخلية» (ومن ذلك ما هو قائم بين السُنّة والشيعة كما في العراق ولبنان ودول الخليج العربي). وسيكون تركيزنا على النوع الثاني من الطائفية (السُنّي/ الشيعي)، أي إننا سنتعاطى تحديداً مع مسألة الطائفية لدى السلفية السُنّية والشيعية أو ما يمكن تسميته بـ «السلفية الطائفية»، نظراً إلى أنه يزداد أوارها على نحو مطرد ومخيف، ما جعلها تشكّل الخطر الأكبر على الاندماج الاجتماعي. طبعاً نقول هذا إزاء البعد التطبيقي، أما البعد النظري فهو متشابه إلى حد كبير بين ألوان الطائفية (=الطائفية البينية والطائفية الداخلية).

وتتأكد ضرورة الاشتغال بالمسألة الطائفية البينية بعد اجتياح المنطقة العربية «موجات التدين المغلّظ»، التي رمّزت السلفيين (الشيعة/ السُنّة) ودفعتهم إلى الواجهة، وأصبحوا يشكّلون الرأي العام ويصنعون الاتجاهات والتفكير الجمعي. ويمكن لي استدعاء الوضع العراقي ـ على سبيل المثال- حيث كان العراقيون يعيشون «اندماجاً اجتماعياً» ملموساً، وكانوا لا يفرقون بين سُنّي وشيعي طيلة الفترات التي كانت السلفية مغيّبة عن المشهد العراقي، فهم يتزاوجون ويتآكلون ويتجاورون ويتاجرون ويتعاضدون في ما بينهم، أما الفترة الأخيرة فقد أضحى الوضع غاية في السوء والخطورة، وباتت

السلفية تفرّق ولا تجمّع (فرّقت أبناء العشيرة الواحدة)، وتهدم ولا تبني، حتى السياسة تشوهت بالمحاصصة الطائفية المقيتة، وتأثرت الثقافة والفنون والإعلام.

وهذا البحث حين يتجاسر لبحث تلك المسألة الشائكة، فإنه لا يروم بذلك غير المساهمة في جهود عقلنة الحراك الفكري العربي، عبر نقله من «التراشق المؤدلج» إلى «الحوار الممنهج»، إذ ليست الغاية الوصول إلى ما يشبه «الإدانة الفكرية» للعقل السلفي، بل إثراء العمل النقدي الجاد بما يوجّه البوصلة الفكرية للنسق السلفي صوب مشروعنا الحضاري العربي الإسلامي، وذلك في ضوء قناعتي الأكيدة بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية يجب أن ترسّخ «عقيدة الإقرار بالحقائق والإشكاليات»، والقاضية بعدم القفز على المشكل أو تجاوزه، الأمر الذي يُكْسِبُنا أرضاً صلبة نتحرك عليها في عمليات التحليل والتشخيص والتوصيف والتفسير والتنبؤ والتحكم بالظواهر محل الدراسة.

ومن المهم التذكير هنا بأن بحثي في مسألة الاندماج الاجتماعي يتعلق بالشأن الحياتي والمدني لا الشأن الطقوسي الديني، إذ لكلٍّ عقيدته وشعائره الدينية، ومؤدى ذلك أن هذا البحث يخرج من إطار «التفكير الرغبوي» الذي يتلبس به مشروع «التقريب بين المذاهب»، حيث يشيع الوهم بإمكانية تحقيق التقارب الديني بين مذاهب تتوافر على اختلافات بنيوية تتصل بالعقيدة والرؤية الكونية وأسلوب الحياة. إذاً، البحث في الاندماج الاجتماعي يتلمس سبل تقوية التعايش

والتعاون والتكامل والتعاضد والانصهار الاجتماعي والتفاعل المدني في ظل مفهوم «الدولة الحديثة» التي تقوم على أساس «مبدأ المواطنة» في إطار قانوني محكم.

تنبثق أهمية هذا البحث من كونه يعد ضمن الأعمال البحثية الأولى التي تتصدى للمعالجة المنهجية النقدية «الشفيفة» لكلٍّ من «العقل السلفي الشيعي» و«العقل السلفي السُنّي» باعتبارهما مهددين لـ «الاندماج الاجتماعي» في عالمنا العربي، مع القيام بعملية توصيف للعقل السلفي في الرواقين السُنّي والشيعي واستجلاب وتحليل لنماذج تطبيقية معاصرة تبرهن على خطورة هذه السلفية على اندماجنا الاجتماعي ومشروع التكتل والوحدة والنهضة العربية. كما يكتسب البحث شيئاً من الأهمية التنظيرية في حقل علم النفس الاجتماعي، عبر اقتراح تعريف علمي للتصنيف وبلورة نموذج مبدئي يجهد لأن يربط بعض دلالات التصنيف ببعض بواعثه وآثاره.

شيء من إشكاليات البحث

تعتور هذا البحث إشكاليات بحثية عديدة ومتشابكة، منها:

أولاً: ليس بالأمر اليسير توصيف الاندماج الاجتماعي بمقوماته ومهدداته وبقية محدداته في سياق طائفي يُراعى تأثيرُ العقل السلفي فيه، وذلك لاعتبارات مفاهيمية ومنهجية، سأشير إلى أبرزها في مباحث تالية.

ثانياً: كما أنه عسير في الوقت ذاته القيام بتوصيف العقل السلفي على نحو يُبرز تأثيراته السلبية في الاندماج في السياق الطائفي. والمقاربة لتلك الإشكالية تأتي من إمكانية الظفر بتوصيف دقيق أو شبه دقيق للعقل السلفي، عبر الإفادة من «علوم التفكير»، وما تنطوي عليه من مصطلحات ونماذج حول المسائل المبحوثة كعملية التفكير ومراحله وأنماطه والعادات الذهنية (جروان، ٢٠٠٠؛ البريدي، ٢٠٠٨)، علَّنا بذلك نصل إلى تحديد مبدئي لما يشبه «المكوّن الفعال» في النسق والعقل السلفي الذي من شأنه إنتاج مهددات الاندماج الاجتماعي في السياق المبحوث.

ثالثاً: يؤمن الباحث بأن نوعية المراجع التي يتم الاتكاء عليها في أي عمل بحثي ركن أساس في إكسابه قدراً طيباً من القبول في الأوساط البحثية والفكرية. وأحسب أن هذا البحث بالذات يتطلب حرصاً مضاعفاً في ما يتعلق بالمراجع، وبالذات التي تُستخدم في توصيف كلٍّ من «السلفية السُنّية» و«السلفية الشيعية»، الأمر الذي دفعه إلى اتباع منهجية تقوم على استبعاد المراجع التي تعالج الموضوع بشكل طائفي أو بطريقة مؤدلجة، تخرج عن نطاق المنهجية العلمية الرصينة.

رابعاً: الأدبيات المتخصصة لا تتجه إلى إعطاء تعريف محدد ودقيق لـ «التصنيف»، بقدر ما تعطي توصيفاً له، وهذه ملاحظة جديرة بالتتبع والتحليل من قِبل الباحثين المتخصصين، وتدفع من جهة أخرى إلى اقتراح تعريف لـ «التصنيف»، بطريقة

تعيننا في هذا البحث على فهم التصنيف وما يرتبط به من تنميط وهوية جماعية وتعصب، في محاولة لبيان بواعثها وانعكاساتها على الاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي.

خامساً: ثمة جدل في الأدبيات العلمية حول حقيقة حتمية التصنيف والتنميط[1] والتعصب[2]، ما يستدعي استجلاء تلك الحتمية، الأمر الذي يُمهّد السبيل لاستكشاف دلالاتها وبواعثها وانعكاساتها في سياق الظاهرة المبحوثة.

سادساً: تخلو الأدبيات العلمية من نموذج علمي ذي قدرة تفسيرية، يمكّننا من الولوج إلى عالم الصور الذهنية والأفكار المنمّطة والهوية الجماعية لدى العقل السلفي، وما تُنتِجُه من معوقات أو مهددات للاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي، ما يشجعنا على تقديم نموذج تفسيري، وإن بصورة مبدئية.

منهج البحث

لتحقيق أهدافه المتوخاة، توسل البحث ـ قدر المستطاع ـ بمنهجية مركّبة. وللتعاطي مع إطاره المفاهيمي النظري تم

---

(١) التنميط أو القولبة (Stereotyping) يشير في مفهومه العام إلى إصدار حكم «سلبي» على شخص أو جماعة وفق الخبرات «السلبية» الماضية، ويقرر بعض الباحثين أن عملية التنميط يمارسها الإنسان بشكل تلقائي (Automatic)، انظر مثلاً: (Bargh, 1999.

(٢) يؤمن بعض الباحثين بحتمية التعصب (Inevitability of Prejudice) من جراء حتمية وجود السبب الموصل إليه وهو التنميط والتصنيف، ويعارض البعض تلك النتيجة باعتبار أنه لا يلزم من التنميط أو التصنيف أن يؤديا إلى التعصب، وإن كانوا يؤكدون صعوبة تجنبه في كثير من الحالات، انظر مثلاً: Devine, 1989.

استخدام المنهج الوصفي التحليلي التفسيري، مع السعي لإخضاع الظاهرة أو المشكلة محل الدراسة لملاحظة علمية تراكمية وتحليل معمّق لمسبباتها الكبرى ذات الطبيعة الثقافية الحضارية؛ بما يقتضيه ذلك من التضمين التحليلي النقدي لنتائج الدراسات السابقة في الأدبيات المتخصصة. وللوفاء بالإطار التطبيقي في البحث تمّ تطبيق جزئي لأسلوب البحث الكمي والنوعي (الكيفي) عبر جمع وتحليل بيانات كمية ونوعية للخلوص إلى نتائج محددة وتفسيرها في ضوء مشكلة البحث وفرضياته وقضاياه، وذلك وفق الأعراف المنهجية المتعارف عليها في الأبحاث الكمية والنوعية. هذا مع الاستعانة بمراجع ملائمة، والالتزام التام بالتوثيق الدقيق في كافة أجزاء البحث، ومن أهمها مواقع عديدة في الشابكة (الإنترنت).

ومن المهم في هذا المبحث التشديد على إيماني المتنامي بضرورة انعتاق البحث العلمي في العالم العربي من: «شرنقة البحث الكمي» (Quantitative Research) و«أحبولة الضبط المنهجي» من جراء اتباع نهج المدرسة الوضعية (Positivism)؛ اللتين تفضيان به إلى التوهم بأن العمل البحثي يجب أن ينطلق من وضع «تعريفات إجرائية دقيقة» والقيام بعملية القياس الكمي عبر تحديد متغيرات مستقلة وأخرى تابعة، ووضع استبانة وتحليلها إحصائياً للخروج ببعض المؤشرات الكمية وتفسيرها بطريقة توصيفية «ساذجة».

سطّح هذا المسلك البحثي أبحاثنا في العلوم الاجتماعية

والإنسانية في العقود الماضية، ونحن في أمسِّ الحاجة إلى بناء أجيال بحثية جديدة تتمرد على هذا النوع البائس من البحث «الشكلاني» الذي يدور حول نظريات ونماذج ومصطلحات صنّعت لمحيط ثقافي آخر[٣]، ويتطلب هذا الأمر تكثيف التدريب على مناهج البحث النوعي (الكيفي) (Qualitative Research)، وتشجيع الباحثين على تطبيق أساليبه المتنوعة الثرية التي يمكن أن تقودنا إلى إيجاد المصطلحات الانعكاسية التي تصف واقعنا وتشخّص إشكالياتنا ومشاكلنا، في مسار بحثي ينتج لنا نظريات أو نماذج علمية ذات قدرة تفسيرية عالية. مع أنني لا أزعم ألبتة تطبيق المنهجية الكيفية (النوعية) بشكل واسع في هذا البحث المتواضع.

ولتدعيم الجانب التوثيقي في هذا الكتاب، فإنني أدرجت ملحقاً في نهايته، لعرض صور للمواقع التي تمّ الرجوع إليها في الشابكة (الإنترنت) من أجل تأكيد الإحالات المرجعية، وللرجوع إليها في حالة تعطل بعض المواقع أو حذف بعض المواد لسبب أو لآخر، مع تدوين تاريخ الرجوع إلى تلك المواقع في الهوامش.

وتقضي المنهجية المتبعة بعدم تقصد ذكر الشخصيات

---

(٣) أشرت إلى هذه الإشكالية بقدر أكبر من العمق والتفصيل في بعض أبحاثي، انظر مثلاً: عبد الله البريدي، «نموذج تشخيصي وإطار بحثي مقترح لدراسة ظاهرة التكفير باعتبارها مهدداً للأمن الفكري،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠٩.

لذاتها، إلا ما يتطلبه السياق المنهجي و/أو التوثيقي، وذلك أنني لا أتتبع شخصيات بعينها وإنما أرصد «نسقاً فكرياً عاماً» في الفسطاطين السلفيين، السُنّي والشيعي. وتأبى المنهجية العلمية التي أتبناها اقتراف «خطيئة التعميم»، إذ ليس كل سلفي هو داخل بالضرورة في نسقية «العقل السلفي» الذي أوصّفه في هذا الكتاب، بل ثمة شخصيات سلفية كثيرة معتدلة هي خارج نطاق هذا التوصيف بقدر أو بآخر. بل حتى الأسماء التي ترد في ثنايا البحث، لا يلزم أن تكون متلبسة بكامل مفردات النسقية السلفية.

محاور البحث

في ضوء مشكلة البحث وأهدافه، يمكنني تناول الموضوع في محاور ذات تسلسل منطقي، كما في العناوين التالية:

- مدخل إلى الاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي.
- السلفية في الرواقين السُنّي والشيعي: رؤية تحليلية عامة.
- التصنيف والتنميط والهوية والتعصب في محيط العقل السلفي.
- نماذج من الخطاب السلفي المقوض للاندماج الاجتماعي.
- المشكل السلفي والفعلان البحثي والثقافي.

آمل أن أكون موفقاً في معالجتي هذه الإشكالية المعقدة، مع التشديد على أنني قد توخيت أعلى درجات الحيطة بأن تكون هذه المعالجة منهجية وشفيفة إلى أبعد حد، مع ابتعادي في الوقت ذاته عن كافة الأطر التي تجرنا إلى أبعاد أيديولوجية. والله الموفق.

عبد الله البريدي
بريدة، المملكة العربية السعودية
٨/ ٣/ ١٤٣٤هـ
٢٠/ ١/ ٢٠١٣م

(٢)

مدخل إلى الاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي

ثمة آراء تؤكد الدور المحوري الذي تقوم به «الهوية الدينية» في الاندماج الوطني والاجتماعي (رحّال، ٢٠٠٩؛ الشرقاوي، ٢٠١٠)، مع تقرير بأن تلك الهوية ليست حتمية، بل هي صنيعة الثقافة مع خضوعها للتطور والاختيار (الشرقاوي، ٢٠١٠)، ومن ثمّ فإنه يسعنا تدعيم «الاندماج الاجتماعي» الذي يُنظر إليه على أنه مفهوم ينشئه المجتمع بغية انتقال أفراده وجماعاته من المواجهة والصراع إلى التكامل والتعايش، بدءاً بالتضامن، ومروراً بالتكيف، ووصولاً إلى الاندماج الاجتماعي الذي يتطلب تجنب العديد من الممارسات مثل «الوصم الاجتماعي» (أبو فراج والبار، ٢٠١١)، وهنا أشير إلى ما تتبادله السلفيتان الشيعية والسُنّية من ألقاب ومسميات ووصمات (Labeling) لا يتقبلها كل

طرف، فالسلفية السُنّية ـ مثلاً ـ تستخدم لقب «الرافضة»/ «الروافض» للشيعة[1]، والسلفية الشيعية تستخدم لقب «النواصب»[2] (الموسوي، ١٩٨٨؛ الهطلاني، ٢٠٠٩). ويؤكد البعض أهمية الديمقراطية وتبني مفهوم المواطنة كأساس للدولة من أجل حل المشكل الطائفي وترسيخ التعددية وتحقيق العدالة الاجتماعية (محفوظ، ٢٠٠٨؛ شبيب، ٢٠١١). ولكن ما الحل إن كانت الديمقراطية مغيّبة أو بعيدة المنال في عالمنا العربي في المدى القريب أو المتوسط؟ بالطبع، يجب أن يتجاوز الحل مجرد انتظار الحلم الديمقراطي، عبر مساهمتنا لعقلنة الحَراك الفكري وأنسنته، ولا سيما أننا نصدر من الإسلام الذي يُعلي من شأن العقلانية والإنسانية والمحبة والتعايش.

يدور المعنى اللغوي للاندماج حول معانٍ جوهرية مثل «الاجتماع» و«التماسك» و«الالتفاف» و«التداخل»

---

(١) من دواعي التسمية ما ذكره الأصمعي من أن الشيعة بايعوا زيد بن علي ثم طالبوه بأن يتبرأ من أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما، فقال: «لا، إنهما وزيرا جدي»، فتركوه ورفضوه، وسُموا رافضة لهذا السبب، والشيعة والسُنّة المعتدلون لا يقرون بهذه التسمية، انظر: حسن العلوي، **عمر والتشيع ـ ثنائية القطيعة والمشاركة**، (لندن: دار الوزراء، ٢٠٠٧)، ص ٢٦٩.

(٢) السلفية الشيعية تستخدم مسمى «النواصب»، لأنهم يقولون إن أهل السُنّة أو أكثرهم قد ناصب أهل البيت العداء وغصبوا السلطة من الإمام عليٍّ، وأهانوا فاطمة الزهراء وظلموها ـ رضي الله عنهم أجمعين، انظر مثلاً: إبراهيم الهطلاني، **الشيعة السعوديون ـ قراءة تاريخية وسياسية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩).

و«التعاضد»[٣]. على أن النون الداخلة في أصل الكلمة «دمج»، حين نقول «اندماج» تفيد فكرة التقدم الطوعي أو الاختياري في عملية الدمج المستهدف، بخلاف لو قلنا «إدماج» ـ بدون النون ـ فهي تفيد أن الحَراك يأتي من خارج الذات، وفي هذا دلالات مهمة، حيث تعكس مستويات وقوالب مختلفة من عمليات الاندماج والإدماج، فثمة شخصيات وجماعات تمتلك مقومات المشاركة الطوعية، ومن ثم فهي بحاجة إلى «تحريك يسير»، وهنالك من لا يتزحزح إلا برافعات ضخمة، فكرياً وسياسياً وقانونياً ومجتمعياً. ولهذا، لا مناص من تحميل مصطلح الاندماج الاجتماعي لنوعي المشاركة الطوعي والاجباري، على أننا نميل إلى تغليب الطوعي، ما أمكن، فهو الأقدر على اختراق حاجز الأفكار والرؤى والاعتقادات، كما أنه الأدوم أثراً مع قابليته للنمو أفقياً ورأسياً.

وأما المعنى الاصطلاحي للاندماج الاجتماعي[٤] فهو نسبي، حيث يطوّر كل مجتمع بعض الأساليب والعمليات التي تنقل أفراده وجماعاته من حالات المواجهة والتنابذ والقطيعة والصراع إلى المصالحة والتعايش والتعاون والتوافق

---

(٣) انظر مثلاً: **لسان العرب**، **القاموس المحيط**، **الصحاح في اللغة**، مادة: دمج.

(٤) هنالك تشابك مفاهيمي بين الاندماج الاجتماعي /Social Integration) (Inclusion والعديد من المفاهيم الأخرى مثل: التضمين الاجتماعي والاستبعاد أو الإقصاء الاجتماعي، غير أنه لا يعنينا فك ذلك الاشتباك في هذا البحث المختصر، بخاصة أن ذلك سيجرنا إلى صبغ الطرح بنزعة أكاديمية أكبر، وهذا ما لا أريده.

والتكامل (صالح، ٢٠١١)؛ عبر تبني آليات سياسية وقانونية ومجتمعية تقرر الحقوق والواجبات والأهداف العامة، وتضمن العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية لكافة الأفراد والجماعات على أساس المواطنة لا الطائفة أو العرق أو الجنس.

هنالك العديد من المقاربات المقترحة للاندماج الاجتماعي، ولعلي أعرض بعضها، كما يلي (الشرقاوي، ٢٠١٠):

(١) **نموذج السيادة**، حيث تهيمن الثقافة القوية على ما سواها وتحتكر المجال العام.

(٢) **نموذج التسامح**، وفيه يُنظر على أن الثقافات متساوية، ولا هيمنة لتيار على حساب الآخر، ومن ثمّ انتفاء الحاجة إلى استخدام ميكانيزمات دفاعية لحماية الخصوصية الثقافية أو الطائفية، ما يُمهّد لبناء مجتمع متنوّع الثقافات والطوائف.

(٣) **نموذج الحوار** الذي يقضي بإشاعة أجواء الانفتاح على الآخر والفضول الثقافي، الأمر الذي يدعم التعددية الثقافية.

(٤) **النموذج التعددي**، وهو الذي لا يكتفي بضمان تعددية الثقافات على مستوى المجتمع، بل يتيح ذلك على مستوى الأفراد.

ومن المفيد الإشارة إلى أن الإطار القانوني الدولي لم

يتجاهل مسألة الاندماج الاجتماعي، بل بذل جهوداً في سبيل تعضيده وترسيخه في سائر الدول، ومن ذلك «مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية» المنعقد في الدانمارك عام ١٩٩٥م، الذي خلص إلى ضرورة المعاملة العادلة للأفراد والجماعات مع إقرار جملة الالتزامات، ومنها ما يتعلق بالاندماج الاجتماعي (الهيتي، ٢٠٠٩).

ونحن حين نتحدث عن الاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي، لا نتوهم أننا قادرون على تحقيق ما يسميه البعض بـ «نموذج البوتقة» (Melting Pot) الصاهر للأفكار بما يقرّب الثقافات بعضها من بعض، بل يكفي تحقيق «نموذج الفسيفساء» الذي يتأسس على تحقيق التعايش والتكامل على قاعدة صلبة من التنوع والتعددية والخصوصية (الشرقاوي، ٢٠١٠)، أو كما يعبر عنه بعض الباحثين الغربيين بـ «صحن السلطة» عوضاً عن «البوتقة الصاهرة» (الغذامي، ٢٠٠٩).

وبعد التناول المفاهيمي الموجز للاندماج الاجتماعي في باحة استجلبتُ فيها المسألةَ الطائفيةَ قدر المستطاع، يحسن بي الانتقال إلى استعراض الأدبيات العلمية، وبالأخص الدراسات العربية التطبيقية ذات العلاقة. لم أعثر على دراسات تناولت بشكل مباشر الاندماج الاجتماعي والمسألة الطائفية، ما يجبرني على الاستئناس ببعض الدراسات التي تمنحنا نتائجها فرصاً لاستكشاف بعض الزوايا المعتمة في موضوعنا المبحوث، مع التنويه أن تلك الدراسات قد توسلت جميعها بالأسلوب الوصفي الكمي، ما يجعلني

أعرض المؤشرات الكمية ذات الدلالة والأهمية.

هنالك أبحاث عربية تطبيقية عديدة تؤكد انتشار التعصب الطائفي في الدول العربية. ومن تلك الدراسات دراسة كويتية (وطفة والأحمد، ٢٠٠٢) خلصت إلى نتيجة خطيرة، تتجسد في أن ٩١ بالمئة من العينة (٧١٤ طالب وطالبة في جامعة الكويت) ترى بأن التعصب الطائفي منتشر في العالم العربي، وقد جاء التعصب الطائفي في المرتبة الثانية بعد ماذا؟ بعد التعصب الديني، يليهما التعصب القبلي. وتفيد نتائج دراسة كويتية أخرى (الأنصاري، ٢٠١٠) أن التعصب الطائفي جاء في المرتبة الثانية بنسبة ٦١,١ بالمئة، وذلك بعد التعصب القبلي الذي حاز على ٧٠ بالمئة من العينة التي بلغت ١٧٩١ من الطلاب والطالبات في جامعة الكويت، ويؤيد ٨٥ بالمئة ضرورة العمل على استئصال داء التعصب في إشارة إلى ترسخه وخطورته. وفي دراسة كويتية حديثة (وطفة والشريع، ٢٠١٢) طبقت على عينة من الطلاب والطالبات بلغت ١١٩٤ في جامعة الكويت، تبين لنا أن التعصب الطائفي جاء في المرتبة الثانية بنسبة ٩١,٥ بالمئة بعد التعصب القبلي الذي حاز على ٩٣ بالمئة، ثمّ يأتي التعصب العائلي بنسبة ٧٩,٦ بالمئة، وتظهر نتائج الدراسة أن ٨٩,١ بالمئة من الطلبة يرغبون في إزالة التعصب الطائفي بشكل نهائي، وتنخفض النسبة إلى ٨٦,٤ بالمئة إزاء التعصب القبلي، وقد أبان الطلبة أن الحكومة يجب أن تركز على محاربة التعصب الطائفي (٧٥,٩ بالمئة) بشكل أكبر من

التعصب القبلي (٥٥,٨ بالمئة)، كما توضح تلك الدراسة أن ٨٥,٥ بالمئة من العينة ترى أن المثقفين ورجال الدين والإعلاميين ينشرون التعصب بكافة أشكاله.

وانتهى استطلاع ميداني لِعيّنة بلغت ٦٧٥ طالباً وطالبة في تسع جامعات لبنانية إلى أن ٤٠,٦ بالمئة من العينة لا تفضل العيش في مناطق تعددية، بل تفضل مناطق يغلب عليها أبناء الطائفة التي ينتمون إليها، وأشار ٥٠,٥ بالمئة منهم إلى أن للبُعد الطائفي أهميةً (تتراوح بين أهمية قوية ومحدودة) في تكوين شبكة الأصدقاء[٥]. وخلصت دراسة تطبيقية لبنانية (على عينة قوامها ٥١٨ طالباً وطالبة في الجامعة اللبنانية) إلى أن البعد الطائفي يؤثر سلباً في الاندماج الوطني والاجتماعي، حيث توصل إلى أن نسبة من يغلّب الانتماء الطائفي على الوطني تجاوزت ٢٨ بالمئة، وإزاء البعد الاجتماعي انتهت هذه الدراسة إلى أن قرابة ٦٧ بالمئة من الطلبة لا يبدون تشجعاً للتعاون مع من ينتمي إلى طائفة أخرى، كما أن البعد الطائفي شوّش على مسألة «الهوية العربية» للبنان، حيث تحفظ ما يقارب ١٠ بالمئة من الطلبة على تلك الهوية، مفضلين هويات أخرى (رحّال، ٢٠٠٩).

---

(٥) الدولية للمعلومات، ٢٠٠٦، نقلاً عن: «استطلاع للرأي في أوساط طلاب لبنان يظهر تمسكاً بالمواطنية رغم موجة الطائفية والمذهبية،» جريدة **الشرق الأوسط** (لندن)، ١٥/ ٢/ ٢٠٠٦.

تشير الدراسات السابقة إلى نتائج خطيرة للغاية، ولعلي أسلّط الأضواء على خطورة مسألة التساهل في فضح الدور المشبوه لبعض المثقفين وعلماء الدين والإعلاميين في إذكاء جذوة التعصب الطائفي لدى شرائح اجتماعية عديدة في عالمنا العربي والمسلم، فثمة من يزرع فتائل القطيعة والتشرذم والتناحر، إنْ بشكل مباشر أو غير مباشر، وكل هذا يستوجب نضالاً فكرياً للتحذير من ممارساتهم الفكرية الرديئة التي تنفخ روح الكراهية والتباغض والتنافر.

(٣)

السلفية في الرواقين السُنّي والشيعي
رؤية تحليلية عامة

المصطلح «كائن ثقافي ديناميكي»، حيث تتجدد دلالاته ـ المُعلنة والمُضمرة ـ ووظائفه في ضوء تفاعلات البشر في محيطهم الثقافي وفق ما يملكونه من معتقدات وقيم ومفاهيم وأمزجة خاصة، والمصطلح بالتوصيف السابق له انعكاساته على الوعي واللاوعي الثقافي وما يمكن أن يترتب عليه من الرؤى والاتجاهات التي قد يُترجَم بعضها إلى خطط وبرامج ومشاريع بناء وتغيير وإصلاح، ويتأكد ما سبق في حالة المصطلحات «العابرة أو المرتحلة» عبر حدود الزمان والمكان.

وقبل الولوج في إيضاح بعض معالم مصطلح «السلفية» وأبرز الانعكاسات المفاهيمية والفكرية في دائرة حديثنا عن الاندماج الاجتماعي، أشير إلى أن هذا المصطلح على قدر

كبير من الغموض والتعقيد و«المراوغة» من جرّاء عوامل عديدة، ومن بينها أنه نموذج للمصطلحات «العابرة أو المرتحلة» زماناً ومكاناً، كما أن معالجته في الغالب تتخللها أبعاد أيديولوجية وسياسية مع وجود طيف سلفي متنوع (أبو طه، ٢٠٠٤؛ عمارة، ٢٠٠٧؛ البريدي، ٢٠٠٨)، ما أوجد تحيزات ضخمة، سواء «تحيزات المع» أم «تحيزات الضد»، اللذين يجلبان لها ما لا تستحقه من الفضائل والمزايا، ويدفعان عنها ما هي متلبسة به من تشدد وتطرّف في بعض الجوانب العقدية والفقهية والفكرية والسياسية والاجتماعية والسلوكية أم المبالغة في تقبيحها وغمطها حقوقها وامتيازاتها ورميها بالتهم جزافاً (البريدي، ٢٠٠٨)، وما فرط تقريره، يحتم عليّ التشديد على أن البحث لا يتوجه إلى تجمعات أو شخصيات سلفية بعينها[١]، كما أنني لا أروم التعميم ولا أرتضيه فهو خطيئة منهجية أترفّع عنها، وعلى هذا فالأضواء مُسلّطة على «نسق فكري معين»، تحدد معالمه وسماته عبر الإتيان على أبرز محددات ما نعنيه بالسلفية السُنّية والشيعية.

وما سبق يجرني في سياق هذا الحديث عن السلفية إلى الكشف عن استشعاري بأن النقد الذي أوجّهه إلى السلفية قد يُستغل من قِبل البعض بطريقة تخرج عن نطاق الموضوعية

(١) هنالك أطياف فكرية ـ في المحيطين السُنّي والشيعي ـ وإن اتسمت ببعض سمات السلفية التي أذكرها في هذا البحث، إلا أنها تنأى بنفسها عن الكثير من مواطن الانغلاق والتشدد المفضيين إلى القطيعة أو الاختصام مع الآخر، وأنا أقرر هذا من باب الموضوعية والإنصاف.

البحثية إلى نوع من التصفية التاريخية أو الفكرية أو الطائفية أو السياسية، وهذا ما لا أقره إطلاقاً، غير أن ذلك المسلك اللامنهجي لا يثنينا عن القيام بمهمة البحث العلمي النقدي باشتراطاته المنهجية والأخلاقية في ضوء ما نراه محقّقاً للمصالح العليا على المستوى القطري والقومي والإسلامي، ومستجيباً لتحديات مشروعنا الحضاري العربي الإسلامي. ويتعين عليَّ التنبيه إلى أن معالجتي لمصطلح السلفية لن تكون ذات أبعاد دلالية مفتوحة، بل ستكون مشدودة لكل ما عساه يثري فهمنا لأبعاد «الاندماج الاجتماعي» وتأثير العقل السلفي فيه، وهي مهمة عسيرة للغاية، ولكن حسبي بذل الوسع البحثي، مع الالتزام بالرجوع إلى عدد من الأدبيات الملائمة لطرفي السلفية، السُنّية والشيعية، وفاءً بالأطر المنهجية الموضوعية.

باتت «السلفية» من المصطلحات ذات الحمولة السلبية المتزايدة في نظر الكثير ممن هم خارج نطاقها الديني والفكري، فهي مرادفة إلى حد كبير لمعاني «التشدد» و«التطرف» و«التصلب»، ليس ذلك فحسب، بل أيضاً «العنف/ الإرهاب»، وبالذات في بعض السياقات الدولية. هذا الأمر يدفع المحيط الشيعي إلى أن ينأى بنفسه عن هذا المصطلح «السلبي»[٢]، فالأكثرية الشيعية ترفض الإقرار

(٢) تتعين عليَّ الإشارة هنا إلى أن مثل هذا الإنكار من قِبل كثيرين في المحيط الشيعي، هو ما جعلني أقدّم «الشيعي» على «السُنّي» في عنوان الكتاب **السلفية الشيعية والسُنية**، وذلك لتأكيد المصطلح والتشجيع على الإقرار به.

بـ «سلفية شيعية» (انظر: الحوار مع بعض الرموز الشيعية في لبنان: أحمد صادق وعبد الله فحص وعادل حريري، في: جوني، ٢٠١٢)، ويتضح هذا في جوانب عديدة، ومنها استخدام هذا الطيف الشيعي لـ «السلفية» كمقابل لـ «الشيعة»، مع محاولة البعض ربط التشدد والتطرف بـ «السلفية السُنّية» والتغاضي غير المبرّر عن ما يقابله في رواق «السلفية الشيعية»، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما نجده في كتاب **السلفيون والشيعة** الذي جاء في مقدمته نص يتبرأ وينكر وجود «السلفية الشيعية»، حيث يقول مؤلفه: «ربما يستبعد كثيرون تحسّن العلاقة بين السلفيين والشيعة، لما بين الطرفين من اختلاف وتضاد في مسائل عقدية حساسة، ولوجود تاريخ مثقل بالمشاحنات بينهما، ولأن من طبيعة المدرسة السلفية الصرامة والتشدد في ما تراه خلافاً عقدياً. ليس تجاه الشيعة فقط، بل حتى داخل دائرة أهل السُنّة» (الصفّار، ٢٠٠٥: ٧)[٣].

ومع هذا، ثمة آراء شيعية متّسمة بالاعتدال والعمق والإنصاف تعترف بـ «السلفية الشيعية» (الجابري، ٢٠٠٨؛

---

(٣) أرجو ألا يُفهم من السياق السابق أن تحليلي يتجه إلى حشر «الشيخ حسن الصفّار» ضمن دائرة «السلفية الشيعية»، فالسياق اقتضى استدعاء ما جاء في كتابه من زاوية اصطلاحية، لبيان بعض جوانب عدم الاعتراف، أو ربما عدم الوعي بوجود «السلفية الشيعية»، مع وجود نزعة بتبرئة الذات واتهام الآخر بالتشدد، وهذا ما لا يرجى نفعه في السياقات التي تنشد تحقيق التقارب والاندماج الاجتماعي بين الفصيلين السُنّي والشيعي.

حب الله، ٢٠١٢)[٤]، وبعضها لا يكتفي بالاعتراف الصريح، بل يُغذّيه بالتحذير من مغبة السكوت عن مجابهته (حب الله، ٢٠١٢)[٥]. وحين نقرن التحليل العلمي الرصين بالواقع المحسوس نخلص إلى أن «السلفية الشيعية» حقيقة لا يمكن ردها، فهي حاضرة بوصفها «نسقاً فكرياً» يمكن تتبعه وتوصيفه عبر محددات علمية معينة، ولعله يحسن القول إن النسق السلفي لا يختص بطائفة محددة، بل هو نسق فكري عام لا يفلت منه دين ولا طائفة ولا أيديولوجيا (البريدي، ٢٠٠٨؛ الجابري، ٢٠٠٨)، فثمة سلفية شيعية وأخرى سُنّية وثالثة صوفية، وهكذا. وأنا على يقين بأن تعزيز سلوك التيار الشيعي المعتدل في الاعتراف غير المبطن بـ «السلفية الشيعية» والتحذير «الشيعي» من تطرّفها وخطورتها سيعيننا في العالم العربي على مجابهتها هي وأختها (السلفية السُنّية)، بمنظور تكاملي تعاضدي استراتيجي، بخاصة أن الأدبيات تكشف لنا أن نقد «السلفية الشيعية» من قِبل الباحثين والمفكرين الشيعة أقل بكثير من النقد «الصارم الشفيف» الممارس للسلفية السُنّية داخل الرواق السُنّي، ما يعني وجوب تحملنا للمسؤولية الفكرية، كاملة غير منقوصة، أليس كذلك؟

---

(٤) انظر أيضاً: نذير الماجد، «الرؤية الدينية للمرجع فضل الله في دائرة الاستهداف السلفي والاستكباري،» بيّنات، موقع المرجع محمد حسين فضل الله، (٢٠٠٧)، <http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/29032007.htm>,

وحسن المصطفى، «السلفية الشيعية.. الوهابية معكوسة،» صحيفة **الوقت** البحرينية، ١٩/٤/٢٠٠٧.

(٥) انظر أيضاً: المصدرين نفسيهما.

وأخذاً في الاعتبار ما فرط تقريره، أشير إلى أن مصطلح السلفية أكثر استقراراً وتجذّراً في الرواق السُنّي منه في الرواق الشيعي، فهو مستخدم على نطاق واسع، سواء في الحياة العامة أم الأدبيات العلمية والفكرية (أبو اللوز، ٢٠٠٨؛ البريدي، ٢٠٠٨؛ شحادة، ٢٠١٠). في الإطار السُنّي، «السلفية» في نظر الكثيرين من محبيها قد تصل إلى مرتبة «مساوية» للدين نفسه، وينطبق هذا على مجمل الطروحات الشعبية التي تذهب ـ مثلاً ـ إلى أن «السلفية هي دين الله الذي أنزله على رسوله... ولا يسع مسلم أن يتركها»[٦]. كما ينطبق هذا إلى حد كبير أيضاً على الكثير من الطروحات البحثية والفكرية السلفية المتخصصة، فالسلفية ـ كما يقول أحد رموزها ومنظريها ـ «لا تعني عندنا أكثر من الإسلام الصحيح الموافق للكتاب والسُنّة والمتبع للسلف الصالح» (عبد الخالق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م: ١٢)، والسلفية ـ بحسب رمز سلفي آخر ـ «لا تخالف الكتاب والسُنّة فلا تقبل المناقشة والتخطئة، أما السلفية المدعاة فهي محل نظر» (الفوزان، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م: ١٣).

ولئن كان السياق في هذا البحث لا يتيح لنا التوسع في استعراض التعريفات للسلفية، فإنه يسعنا الاستعراض

---

(٦) هناك مصادر كثيرة تعرض الطروحات السلفية السُنّية في محيطها الشعبي وأطرها الاجتماعية التي تمثل انعكاساً للفهم السلفي الذي يتلقاه الطلاب والأتباع عن المرجعيات السلفية، ومن تلك المصادر موقع «شبكة سحاب السلفية»: <http://www.sahab.net>.

المجمل. تعلن «السلفية السُنّية» التزامها بالنص الشرعي والمحافظة الشديدة على الإطار العقدي بجوانبه العلمية «التفصيلية»، فهو الركيزة المحورية للفكر السلفي، اتكاءً على الأدلة الشرعية وأقوال «السلف الصالح» ـ ولكل سلف صالح، مع ما يقتضيه ذلك من مناهضة الإحداث بالدين بناءً على الرأي والقياس ونبذ التأويل العقلي للنصوص (جدعان، ١٩٩٧)، هذا بجانب اشتغالهم النظري التفصيلي بعلمي الحديث والفقه، وكل ذلك الاشتغال مشدود إلى المسائل والأدوات والإشكاليات التراثية. ويظهر جلياً ضعف «البعد المقاصدي» في الفكر السلفي، تنظيراً وتفكيراً وتطبيقاً، ما أوجد انعكاسات سلبية كثيرة (جدعان، ١٩٩٧؛ البريدي، ٢٠٠٨).

وبعد التعريف المجمل بمصطلح «السلفية السُنّية»، أشير إلى نتيجة خطيرة وهي ذات دلالات كبيرة في سياق بحثنا في «الاندماج الاجتماعي»، وهذه النتيجة مترتبة على رصد دقيق لمسيرة المصطلح وارتحاله عبر حدود الزمان والمكان في الرواق الُيّ على وجه التحديد، فذلك الرصد يجعلني أقرّر أن القرن ١٢ الهجري ـ ١٨ الميلادي ـ كان هو الفضاء الذي تمدد فيه مصطلح السلفية من خلال دعوة محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ) التي تأثرت كثيراً بفكر ابن تيمية، ما سَرّبَ المصطلحَ إلى ذلك القرن، ولا سيما أن ابن تيمية كان يُصرّح بجواز الانتساب إلى مذهب السلف، وقد استمر استخدام المصطلح في الجانب العقدي، إلا أنه يمكن القول إن ثمة

توجهاً جديداً ظهر للتعبير عن «الدعوة» التي كانت تتماهى إلى حد كبير مع «العقيدة» في تلك المرحلة، غير أنه بدأ نوع من التمايز يظهر على خارطة المصطلح، في حركة تشبه انسحاب المصطلح من تجسيد «فكرة» إلى التعبير عن «من يحملها»، وأخذ ذلك الاتجاه ينمو تدريجياً طيلة القرنين ١٣ و١٤ الهجريين. وبدهيّ أن المصطلح حين يتجاوز قنطرة «الفكرة» إلى تخوم «الأنا»، فإنه يكون مرشحاً لاكتساب حمولات «تحيز» سلبية، لا يزيدها الوقت إلا حدة وتراكماً، وهذا يعني أنه قد تخلّق «إهاب» أو صُنع «وعاء» للاحتواء، أو لإحداث التراكمية في مفردات ذلك الفكر، سواء النظرية أم المفاهيمية أم السلوكية، بالإضافة إلى ما تفرزه تلك التراكمية من التحزب الفكري والتخندق الحركي/ السياسي. وقد تعزز ذلك في النصف الأخير من القرن ١٤ الهجري. وهذا ما أوجد تهيئة وتأطيراً للسلفية بصورتها «المعاصرة»، وهي التي نخصها بتحليلنا وتشخيصنا؛ سواء من حيث مفرداتها الفكرية واتجاهاتها النفسية أم تفاعلاتها الاجتماعية وممارساتها التطبيقية (البريدي، ٢٠٠٨)[٧].

ولا تختلف «السلفية الشيعية» في إطارها المرجعي العام عن «السلفية السُنّية»، فالسلفية الشيعية تعلن التزام الكتاب والسُنّة، مع انضغاط «قائمة السلف» لديها واقتصارها على

---

(٧) للمزيد حول تتبع التحليل التاريخي والدلالي لمصطلح السلفية ـ السُنّية، انظر كتابي: **السلفية والليبرالية ـ اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية**، ٢٠٠٨.

«أئمة أهل البيت» بسبب «ميلهم الإيماني المتصل بالمكانة السامية التي كان يتمتع بها الأئمة» والتزامهم التام بالنص الشرعي، بمعنى «أنهم كانوا ملتزمين بحرفية النص من غير نظر إلى العلل والأسباب»، وكرهوا الكلام العقلي واعتبروه مراءً لا فائدة من ورائه بخاصة في باب العقائد، حيث كانوا يؤمنون بوجوب التسليم للنص المقدس (الجابري، ٢٠٠٨: ٢٠٢ ـ ٢٠٣) بما في ذلك مسائل ولاية الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ وعصمته، والإجلال «التقديسي» له (السيف، ٢٠٠٢؛ شريعتي، ٢٠٠٧؛ عمارة، ٢٠٠٧)، لدرجة تصل عند بعض السلفيين إلى تفضيله على الأنبياء من أولي العزم، ومنحه هو وبقية الأئمة صفات التحكم بالكون والخلق (شريعتي، ٢٠٠٧)، أي «إسباغ قوة إلهية عليه وعلى ذريته» (تيرنر، ٢٠٠٧: ١١٢).

ومن الركائز العقدية التي حافظت عليها «السلفية الشيعية» المعاصرة الإيمان بـ «الإمام الغائب»[٨]، واتهام

(٨) يؤمن الشيعة بما يسمى بـ «الغيبة الكبرى» للإمام المهدي الثاني عشر ـ محمد بن الحسن العسكري المولود سنة ٢٥٥هـ (٨٦٩م)، حيث يؤمنون بأنه غاب في مكان ما (مختلف حوله) وذلك عام ٣٢٩هـ (٩٤٠ ـ ٩٤١م)، وأنه سيعود في نهاية الدنيا وسيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، انظر مثلاً: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي ـ من الشورى إلى ولاية الفقيه** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨)؛ توفيق السيف، **نظرية السلطة في الفقه الشيعي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، وكولن تيرنر، **التشيع والتحول في العصر الصفوي**، تقديم حيدر رحب الله؛ ترجمة وتحقيق حسين علي عبد الستار (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)

الكثير من الصحابة بالردّة وخيانة رسول الإسلام ـ عليه الصلاة والسلام، بل ولعن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان، وعائشة وآخرين، وجاء «التشيع الصفوي» ليعزز هذا الاتجاه لدى السلفية الشيعية (شريعتي، ٢٠٠٧)، لدرجة أن مؤسس الدولة الصفوية إسماعيل بن حيدر الصفوي (١٤٨٦ ـ ١٥٢٣م)[٩] «أمر بسبّ الخلفاء في تبريز جهاراً» (نعمة الله الجزائري في كتاب **الأنوار النعمانية**، نقلاً عن: الجابري، ٢٠٠٨: ٣٠٤). وهذا الأمر أدى بعالِم الاجتماع العراقي علي الوردي إلى القول إن الصفويين أدخلوا في التشيع «أموراً أضرّت به وشوّهت سمعته» (الوردي، ١٩٦٩: ٥٨ ـ ٨٩). كما عمد «التشيع الصفوي» إلى تأسيس لون من «الشعبوية الشيعية» أو «التشيع الشعبوي»، المعلي للعِرقية الفارسية على حساب العرق العربي (شريعتي، ٢٠٠٧)، وبعد سقوط الدولة الصفوية (١٧٢٢م) أضحت البحرين والقطيف والعراق مراكز الفكر السلفي وتأثير الشخصيات الإخبارية[١٠] (الجابري، ٢٠٠٨). وفي هذا السياق، يرى علي شريعتي أن سبب الاستقطاب الطائفي هو ميل السلفية السُنّية إلى «التسنن

---

(٩) من شمال إيران وتحديداً مدينة «لاهيجان» خرج إسماعيل الصفوي وأعلن نفسه ملكاً في «تبريز»، ونسب لنفسه سمات لم تكن موجودة في الفكر الشيعي الإمامي، وتذكر روايات أن الحال وصل به إلى ما يشبه تأليه نفسه، ومن المفارقات أن أمه مسيحية واسمها مارتا بنت أوزون حسن، وجده من جهة أبيه سُني شافعي واسمه صفي الدين الأردبيلي، انظر مثلاً: الكاتب (١٩٩٨)؛ الأهوازي (٢٠١٠)، إيران.. إيران التشابك الطائفي والقومي.

(١٠) ويسمون بأرباب الأخبار وأهل الحديث والنصيين، أي الذين يعتمدون على النصوص الشرعية وتجافي الاجتهاد العقلي.

الأموي»، وميل السلفية الشيعية إلى «التشيع الصفوي»[١١].

ولو عدنا إلى السلفية بإطارها العام ـ السُنّي والشيعي ـ لأمكن القول إنها تتلبس بـ «نصوصية مفرطة»، وإنها تعوّل كثيراً على علماء الدين والفقهاء ـ بمختلف مسمياتهم ـ ، غير أن الدقة تقتضي التأكيد على أن «السلفية الشيعية» تكرّس «تبعية مطلقة» للعلماء والفقهاء، أو ما يسمى بـ «المرجعية» (الموسوي، ١٩٨٨؛ شريعتي، ٢٠٠٧؛ تيرنر، ٢٠٠٧)، وقد ترتب على ذلك أن التشظي السلفي الشيعي أقل من نظيره السُنّي الذي يعاني انشقاقات واسعة على المستوى الفكري والحركي على حد سواء، والمشهد يكشف لنا أعداداً كبيرة من التجمعات والأحزاب السلفية (البريدي، ٢٠٠٨؛ الخيّون، ٢٠١٠ ب). ويمكنني إضافة ملاحظة لها هي الأخرى دلالاتها وانعكاساتها في سياق الاندماج الاجتماعي، وهي أن السلفية السُنّية أميل إلى العفوية ومجافاة الأطر التنظيمية والعمل الجماعي الحركي المنظم (جعفر وفؤاد، ٢٠٠٧)، بخلاف السلفية الشيعية التي أفلحت إلى حد كبير في «مأسسة الدين» ـ تحويله إلى مؤسسات تابعة للرموز الدينية ـ مع توافرها على قدرات مالية ضخمة من خلال تمرير السلفية الشيعية لـ «عقيدة الخمس»، والتي تقضي بإلزام أتباعها بدفع ٢٠ بالمئة من أموالهم، على أن أقوالاً شيعية تنكر «الخمس»، وتعتبرها «بدعة

---

(١١) علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، ط ٢ (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٧).

سيئة»، لا يوجد سند علميٌّ صحيح تستند إليه (انظر مثلاً: الموسوي، ١٩٨٨).

ثمة أمور مشتركة عديدة بين السلفيتين، ومنها الخضوع الكبير أو شبه المطلق للسلطة السياسية[١٢]، فلدى السلفية السُنّية «الطاعة الواجبة لولي الأمر» (انظر مثلاً: عمارة، ٢٠٠٧؛ أبو اللوز، ٢٠٠٩)، ولدى السلفية الشيعية «ولاية الفقيه في عصر الغيبة» (انظر مثلاً: الكاتب، ١٩٩٨؛ شريعتي، ٢٠٠٧)، وهذا الأمر يفتح باباً واسعاً ليس لفرض الاستبدادية السياسية وإخضاع الناس لها فحسب، بل أيضاً للتدخل السياسي وركوب موجة الدين للعبث بـ «العقل السلفي» وتحريكه في اتجاه يخدم السياسي ويحقق أغراضه ويثبت دعائم سلطته وحكمه (شريعتي، ٢٠٠٧؛ عمارة، ٢٠٠٧). وما سبق، يشكّل تهديداً كبيراً للاندماج الاجتماعي، فمصلحة السياسي قد تقتضي أحياناً اللعب على «الوتر الطائفي» داخل البلد الواحد لإضعاف جميع الشرائح المجتمعية، وهذا مشاهَد في عدد من الدول العربية، مثل لبنان والعراق ودول الخليج العربي.

والسلفيتان تشتركان أيضاً في أنهما ينزعان إلى حبس

---

(١٢) عدا ما يسمى بـ «السلفية الجهادية»، حيث تتأسس على معارضة الحكام باعتبار أنهم كفار أو لا يمتلكون سلطة شرعية، ويؤمنون بالخروج المسلح عليهم، انظر مثلا: أنور أبو طه، «السلفية الجهادية ومسألة الدولة،» في: مجموعة باحثين، **السلفية ـ النشأة، المرتكزات، الهوية** ([د. م.]: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤).

الأتباع عن التفاعل أو التثاقف أو حتى الاستماع للآخر «غير السلفي» (شريعتي، ٢٠٠٧؛ عماد، ٢٠٠٤؛ أبو اللوز، ٢٠٠٨؛ البريدي، ٢٠٠٨) بغية حجب الأضواء عن العقل السلفي، ما يتيح لهما فرصاً كافية لإتمام عمليات التنميط (القولبة) وغرس بذور التصنيف والتعصب و«التمييز الطائفي» (أبو اللوز، ٢٠٠٨). وتجهد السلفيتان لأن تجني من ذلك تراصاً أكبر في صفوف أتباعها وتعميقاً لمنسوب الإيمان بإطارها الفكري، الأمر الذي يدفع الأتباع إلى تقديم التضحيات التي قد تكون في بعض الأحايين أعمال عنف/ إرهاب، وهذا أمر نعايشه كما في عدد كبير من الأحداث التي يتورط بها السلفيون، شيعة وسُنّة.

وتحرص السلفيتان على استدعاء التاريخ لإيقاع الحاضر في أحابيل الماضي، والعمل على تمزيق أي رتق في البنيان الاجتماعي تشكّل بفعل التيارات المعتدلة من الطرفين ونضالها. فمثلاً، في الإطار السلفي الشيعي ثمة اقتيات كبير على: «يا لثارات الحسين» مع تجذير ما يسمونه بـ «المظلومية»، وهذه السلفية تستخدم هذا كمغذٍ للكراهية والتنابذ والقطيعة التي قد تترجم لأعمال عنف مع الطائفة الأخرى. هنالك قصة رمزية تؤكد شدة تأثير مثل هذا اللون من «الارتداد التاريخي القهري» للسلفية الشيعية، حيث يروي علي شريعتي أن مواطناً إيرانياً في مدينة «سبزوار» تقدم إلى المحكمة بخصوص حادثة «مزرعة فدك» التي تعود إلى أيام الخليفة الراشد الثاني أبي بكر والسيدة فاطمة بنت محمد ـ

رضوان الله عليهم أجمعين، وقام هذا الإنسان الذي يزعم أنه وريث شرعي لها بالمطالبة بقيمة بساتين فدك وقيمة الأجرة طيلة القرون الماضية، وقام بتعبئة الاستمارة الرسمية في المحكمة[١٣]، كما يلي (شريعتي، ٢٠٠٧: ٢٩٥):

المدّعي	المدّعى عليه	موضوع الدعوى
السيد حسين الواعظي	أبو بكر بن أبي قحافة	مزرعة فدك

ومن استدعاءات «السلفية السُنّية» للتاريخ، ما يتناقلونه في أدبياتهم (انظر مثلاً: الشثري، ٢٠٠٩؛ السيف، ٢٠١٠)، ومواقعهم ومنتدياتهم في الشابكة[١٤] من اتهام الشيعة بتحريف القرآن الكريم، وبوجود مصحف خاص بهم

(١٣) تجهد السلفية الشيعية على إثارة هذا الموضوع على المستوى الجماهيري العام، ولعل افتتاح قناة باسم «فدك» دليل على الرغبة في توريط الحاضر في فخاخ الماضي من قِبل بعض الرموز السلفية الشيعية، ومن شواهد تطرف هذه القناة أنها تسمي أهل السُنّة بـ «البكريين» نسبة إلى أبي بكر الصديق، كما أنها وصفت زعيم حزب الله «حسن نصر الله» بـ «حسن نصر عائشة» لمجرد تلويحه بإمكانية توقف أو إيقاف الشيعة عن السب واللعن للخلفاء الراشدين ولعائشة، انظر المقطع المعنون بـ: «رد صاعق من قناة فدك على خطاب (حسن نصر عائشة)» المنشور بتاريخ ١٩/ ٧/ ٢٠١٢ على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=1lKwHC5xcLM>.

(١٤) هي كثيرة جداً ومنها: موقع البيّنة <http://www.albainah.net>؛ منتدى كل السلفيين <http://www.kulalsalafiyeen.com>، وتحرص السلفية السُنّية على طرح ذلك للجمهور، انظر مثلاً مقطع اليوتيوب المعنون: «الكتاب الشيعي: فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب!!» المنشور بتاريخ ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٧، على الرابط: <http://www.youtube.com/watch?v=zefeozdOW6k>.

يسمى بـ «مصحف فاطمة»، وهم يحيلون في الغالب إلى كتاب **فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب**، الذي يقال إنه قد ألّف من قِبل الميرزا النوري الطبرسي، مع أن الأغلبية الساحقة من الشيعة ترد هذا الأمر، وتؤمن بأن هذه الآراء عارية تماماً عن الصحة، وقد أوردها بعض علماء الشيعة المتطرفين، من دون أي دليل أو برهان (شريعتي، ٢٠٠٧).

ومن الأمور المشتركة في السلفيتين «النزعة التزكوية» مقابل «الآخر غير السلفي»/ البدعي/ الضال، سواء كان ذلك في الإطار السلفي السُنّي (البريدي، ٢٠٠٨)، أو في الإطار السلفي الشيعي (شريعتي، ٢٠٠٧؛ الأهوازي، ٢٠١٠)، فكل فرقة ترى أنها هي وحدها «الفرقة الناجية» وهي «الطائفة المنصورة» في آخر الزمان، ونحو ذلك من التوصيفات التي وردت في بعض الأحاديث النبوية، ويتم اختطافها من قِبل السلفية السُنّية والشيعية.

وتشترك السلفيتان في تتبع التفاصيل وخلق «ذهنية الاستفتاء عن كل شيء» ومطاردة صغار الأمور والمسائل، كمن يسأل: عن بلع الريق، هل يُفطِّر في رمضان أم لا، وربما يستفتون عن بلع الهواء، وتمتنع السلفية الشيعية والسُنّية عن كف أتباعها عن الاقتيات على هذا النوع من التفكير المعوج الذي يصوّر الإسلام وكأنه غول أو قيد، متناسين سماحته وتناغمه المدهش مع الفطرة الإنسانية السوية، وهم ـ للأسف ـ يُكرّسون هذه العقلية التجزيئية

والنفسية المتأزمة، من أجل تأكيد التبعية «المطلقة» للرموز السلفية.

ويمكن لنا البرهنة على هذا الأمر ببعض المؤشرات الكمية. وكي تكون تلك المؤشرات أدق، فإنه يجب الاستدلال بمواقع شخصية لعلماء وليس لمجمعات أو مراكز فتوى. ففي الإطار الشيعي: يحوي موقع السيد السيستاني(١٥) ١٣١٢٩ فتوى، وفي الإطار السُنّي، ينتظم موقع الشيخ صالح الفوزان(١٦) ٩٩٤٦ فتوى. وتجدر الملاحظة أن السلفية السُنّية أمَيل إلى استخدام الأدلّة الشرعية التفصيلية في الفتاوى الدينية من نظيرتها الشيعية، ويمكن ربط هذا الأمر بالنتيجة التي انتهينا إليها حول محورية «المرجعية» لدى السلفية الشيعية، فالمرجعية بهذا المعنى كافية لإقناع الأتباع حتى لو لم يتم إيراد أدلة تفصيلية، وهذا يعني أن رموز السلفية الشيعية أكثر تأثيراً وقدرة على تحريك الأتباع وتحشيدهم في المسارات التي تختارها هذه الرموز، وهذا أمر له دلالاته وانعكاساته، ويتطلب في الوقت ذاته نقداً صارماً داخل الإطار الشيعي لتخليص الجمهور من سلطة الرموز الشيعية التي تمتلك هذا القدر الباذخ من التأثير، فمجرد كليمات تحرك الجماهير.

ومن المفيد أن أشير إلى نتيجة خلصت لها أثناء تنقيبي

---

(١٥) <http://www.sistani.org>، بتاريخ ٢٠/ ١٠/ ٢٠١٢.

(١٦) <http://www.alfawzan.af.org.sa>، بتاريخ ٢٠/ ١٠/ ٢٠١٢.

في الأدبيات والممارسات السلفية السُنّية والشيعية، حيث إنني وجدت أن السلفية السُنّية قد أثرت في السلفية الشيعية في ما يمكن أن نسميه بـ «الشفافية العقدية»، وذلك أن السلفية السُنّية عُرِف عنها المكاشفة التامة والجرأة غير المحسوبة في نقل كل ما تعتقد، بخلاف ما كان سائداً في التيار الشيعي، بخاصةً مع ترسخ «عقيدة التقية»، فالمشاهد الآن أن السلفية الشيعية بدأت تكفر بـ «التقية» وتُعدّها نوعاً من «الخنوع للآخر»، الأمر الذي يدفعها إلى الكشف عن كل ما تعتقد بغض النظر عن كل ما يترتب على هذا النهج. ومن أوضح هذه المسائل التصريح باللعن للخلفاء الثلاثة وللقول بردة كثير من الصحابة واتهام عائشة ـ رضي الله عنهم أجمعين، ومعلوم أن ذلك النهج من شأنه تقويض الأبنية التي تُشيّدها العقلانية في الطرفين لتعضيد الاندماج الاجتماعي على المستويات القطرية والقومية والإسلامية، بخاصة أن ثمة اتفاقاً كبيراً داخل الرواقين السُنّي والشيعي على أن من أهم المسائل المشعلة للصراع بين الطائفتين هي مسألة سب الصحابة ولعنهم، ولم يبدِ التيار السلفي الشيعي أيّ ميول إلى تجاوز هذه القضية، بل إن الواقع المشاهد الآن يثبت العكس، حيث بدأ بالتصعيد والسب واللعن وتوجيه أقذع التُهم، الأمر الذي تسبب في إضعاف حركة التقريب بين المذاهب (جواد، ٢٠١٠)، بل وتّر الأوضاع في كثير من الدول، وبالذات في العراق (الخيّون، ٢٠١٠ أ) ولبنان (الزعبي، ٢٠١٠) والخليج العربي (آل غراش، ٢٠١٠).

وربما يكون من البدهيّ القول إن التشدد في السلفية السُنّية يفضي إلى تشدد في السلفية الشيعية والعكس صحيح (حب الله، ٢٠١٢)، وهذا ما يدعو إلى نبذ ما يؤجج الصراع وعلى رأسه السب واللعن للخلفاء الراشدين وللصحابة الكرام، والتوقف عن اتهام الشيعة بأن لديهم مصحفاً خاصاً بهم (مصحف فاطمة) والامتناع عن استخدام المصطلحات التي تحمل عداءً للآخر كالرافضي للشيعة أو الناصبي للسُنّة (الموسوي، ١٩٨٨؛ الهطلاني، ٢٠٠٩).

(٤)
التصنيف والتنميط والهوية والتعصّب في محيط العقل السلفي

سأعمد في هذا الجزء إلى إبراز بعض الأبعاد المتعلقة بمسألة التصنيف وكيف ترتبط بمسائل «التنميط» و«الهوية» و«التعصب»، وذلك بالقدر الذي يتلاءم مع مشكلة البحث وأهدافه، ويعيننا على تلمس إجابات مبدئية أو تصورات أولية حول التصنيف والتنميط والهوية لدى العقل السلفي، وما يترتب عليها من تعصب يفضي إلى التأثير سلباً في الاندماج الاجتماعي في العالم العربي. وسيشتمل هذا الجزء على عرض النموذج التفسيري المبدئي الذي أشرت إليه في الأجزاء السابقة.

من الملاحظات التي يتعين عليّ سوقها بدءاً، أن الأدبيات المتخصصة لا تتجه إلى إعطاء تعريف محدد ودقيق لـ «التصنيف»، بقدر ما تعطي توصيفاً له، وهذه ملاحظة

جديرة بالتتبع والتحليل من قِبل الباحثين المتخصصين. على كلٍّ، يمكنني اقتراح تعريف لـ «التصنيف» يعكس الجوانب والدلالات التي تعنينا في هذا البحث على فهم «التصنيف» وبواعثه وآثاره. بصورة مبسطة، أرى أن «التصنيف» هو: «**عملية ذهنية يَنسِبُ فيها الإنسانُ فرداً أو أفراداً إلى جماعة ما، ومن ثمّ الاتصاف بسماتها الإيجابية والسلبية؛ بناءً على خبراته التراكمية السابقة**».

هذا التعريف يحتاج إلى تفكيك من زوايا عدة، ولعلّي أفككه على مهل عبر تحليل شبكي للكلمات المفتاحية (أو الرئيسة) في التعريف كما يلي:

● «**عملية ذهنية**»، «**خبراته التراكمية السابقة**»: فرط القول إن الظفر بالبساطة هو من أكبر البواعث لممارسة «التصنيف» (انظر مثلاً: زايد، ٢٠٠٦؛ Stangor, 2000؛ Nelson, 2009)، وذلك أن التصنيف يحيل الإنسان إلى «مخزون الخبرات المتراكمة»، ما يجعله غير مضطر لإجراء عمليات ذهنية «جديدة»، يستكشف من خلالها هذا الإنسان أو ذاك. وتقرر العديد من الدراسات العلمية أن تفكير الإنسان حيال كل شيء يُعمل فيه فكره إنما يقوم على أساس تصنيف الأشياء والمعلومات والنتائج في «فئات» (Categories)، وتخزينها في ملفات منظمة بطريقة معقدة تراعي تلك الفئات. فإذا واجه الإنسان موقفاً ما، فإن عقله يقوم بإحضار الأشياء والمعلومات والنتائج المخزنة وفق فئات معينة (زايد، ٢٠٠٦؛ Stangor, 2000). وتتعين الإشارة إلى أنه

لم يتم حسم الأسباب التي تفسر توجه عقل الإنسان إلى استخدام «الفئات»، على الرغم من تقادم بحث تلك الإشكالية، فمثلاً كان «أرسطو» يميل إلى تفسير ذلك بـ «قوانين الترابط» التي تقرر أن الأفكار المتشابهة تكوّن في ما بينها فئات أو تجمعات معينة (زايد، ٢٠٠٦).

وما سبق يبرهن على حقيقة اتصاف العقل بـ «الاختزالية» وميله الشديد إلى التبسيط في التقاط المدخلات لعملياته الذهنية، وهنا نمسك بخيط يقودنا إلى تساؤل خطير مفاده: أليس التصنيف حتمياً؟ هذا السؤال ملغم بحق، وهو يجرنا إلى حلبة آثار «التصنيف» وانعكاساته في سياقنا الاجتماعي، ولذلك فسوف نرجئه إلى جزء تالٍ.

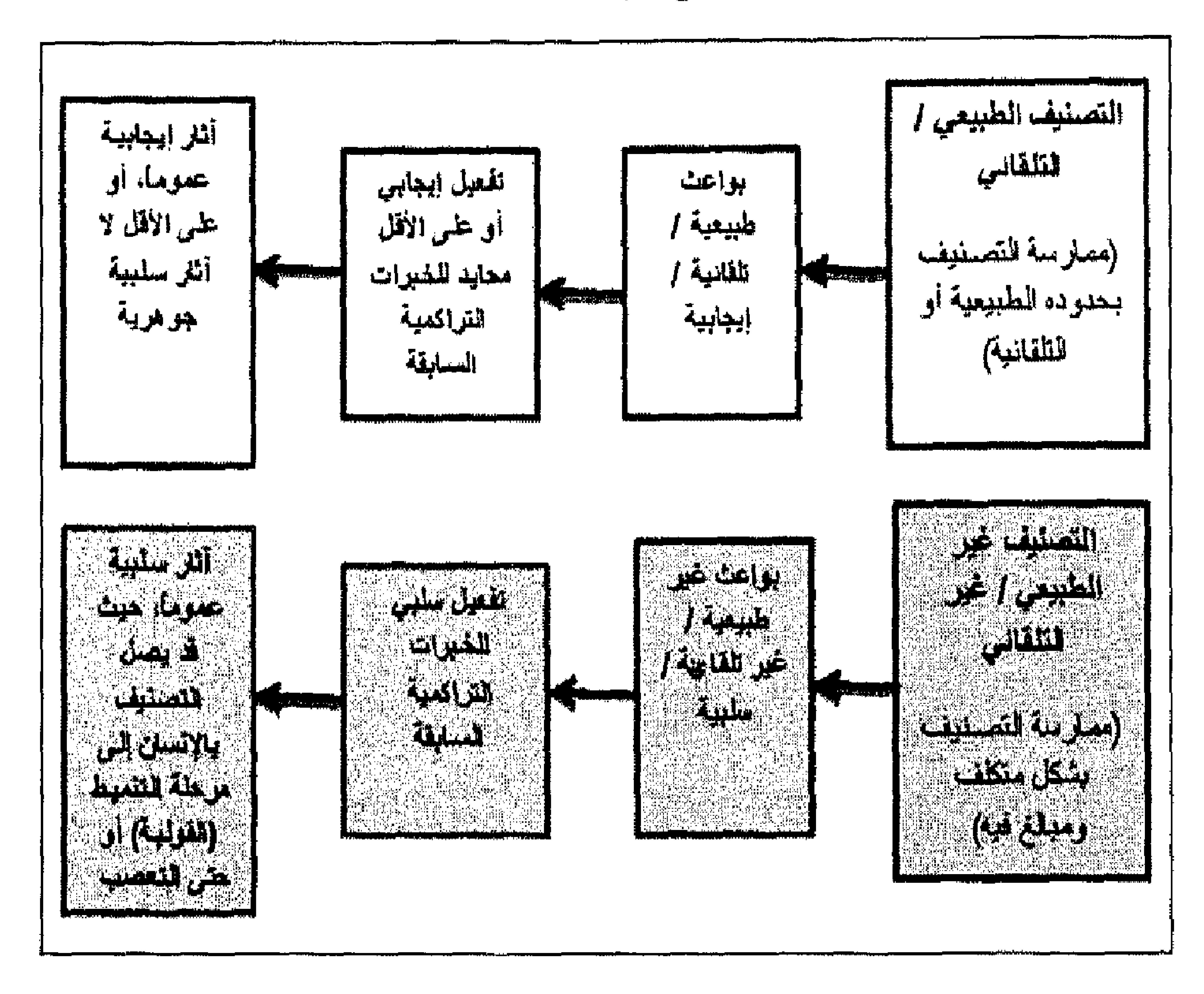
● «**يَنسِبُ فيها الإنسانُ فرداً أو أفراداً إلى جماعة ما**»:
ألمحت في «فرضية البحث» إلى أهمية «نظرية الهُوية الاجتماعية» في سياق بحثنا، من زاوية أنها تؤكد وقوع التصنيف والتمييز والمنافسة بين الجماعات بمجرد الوعي بوجود «جماعة» أخرى، وأن ذلك كله يؤدي إلى تشكّل «هوية اجتماعية»، كما ترى النظرية أن الأفراد بشكل عام يميلون إلى أن يروا أنفسهم بشكل إيجابي (وهنا تتشكل «هوية اجتماعية إيجابية»)، ما يدفعهم إلى القيام بالعديد من «المقارنات الاجتماعية» ـ ومن ثمّ عمليات تصنيف ـ مع جماعات أخرى، كي يجدوا طرقاً تمكّنهم من التموضع الإيجابي في المجتمع، لأن الأفراد مفتقرون دوماً إلى

«تقدير ذواتهم»، وقد أشارت النظرية إلى أن تأثر الفرد بجماعته يخضع لما يسمى بـ «التماهي» (Identification) ودرجة اندماج الفرد مع الجماعة، وبدهيّ أن مستوى التماهي والاندماج يختلف من شخص إلى آخر من جراء الفروق الفردية في شخصياتهم وأنماط تفكيرهم ومستويات تعليمهم ونحو ذلك من العوامل الأخرى (زايد، ٢٠٠٦؛ Nelson, 2009).

● **«ومن ثم الاتصاف بسماتها الإيجابية والسلبية»**: سبق القول إن الإنسان يميل بطبعه إلى تعظيم الانتفاع من خبراته السابقة من خلال الاعتماد عليها في الحكم على الآخرين والمواقف، سواء أكان ذلك عبر بلورة «اتجاهات» فقط أم تجاوز الاتجاهات صوب «التصرفات» أو «السلوك»، ومن هنا نتلمّس خطورة محتملة لـ «التصنيف»، حيث إنه قد يجرّ الإنسان إلى لون أو آخر من «التنميط» أو «التعصب».

تعريفي السابق للتصنيف قادني ـ ضمن مدخلات منهجية أخرى ـ إلى عملية تحليلية، مكّنتني من وضع نموذج **«مبدئي»**، أحسب أن له قدرة تفسيرية، فالتعريف يتضمن فقرات مفتاحية في فضاء الدلالات والبواعث لعملية التصنيف، ومن أهم تلك الفقرات: **«عملية ذهنية»**، **«خبراته التراكمية السابقة»**، **«يَنسِبُ فيها الإنسانُ فرداً أو أفراداً إلى جماعة ما»**. والنموذج المقترح يظهره الشكل التالي:

نموذج تفسيري مبدئي لربط بعض دلالات «التصنيف»
ببعض بواعثه وآثاره



مؤكّد أن ثمة أسئلة كبيرة ومعقدة تتبلور من جراء فكرة الربط بين بعض دلالات «التصنيف» ببعض بواعثه وآثاره عبر النموذج السابق. سأطرح بعضاً من تلك الأسئلة مع تصيّد إجابات مبدئية لها، على أني سأجهد لربط تلك الإجابات بموضوع بحثنا «السلفية» والاندماج الاجتماعي.

● **هل التصنيف حتمي؟**

من الواضح أن النموذج السابق يقرّ بتلك الحتمية، فهو يشير إلى أن ثمة «تصنيفاً طبيعياً أو تلقائياً» نمارسه نحن في حياتنا الاجتماعية والمهنية، كأن نصنف إنساناً وفق المنطقة

الجغرافية، أو الفئة الاجتماعية أو المهنية التي ينتمي إليها؛ شريطة ألا يلحق ذلك بحمولة سلبية. وقد اتكأ النموذج في ذلك على نتائج العديد من الدراسات التي تشير، بل تؤكد حتمية التصنيف (انظر مثلاً: زايد، ٢٠٠٦؛ Stangor, 2000). «التصنيف» ـ وفق التوصيف السابق ـ هو حتمي فعلاً، بطريقة ما وبقدر ما، وأحسب أن تلك الحتمية حقيقة لا يسوغ لنا تجاوزها، نظراً إلى تماسك الأدلة المنطقية والتجريبية والتطبيقية التي تبرهن على تلك الحتمية، وهذا النهج هو ما أرتضيه للعلوم الاجتماعية والإنسانية، فهي تشخّص الظواهر والمشاكل والمسائل بطريقة تحليلية دقيقة تدفعنا إلى الاعتراف بها وعدم القفز عليها أو تجاهلها، وهذا ما يجعلنا نفلح في «أنسنة التصنيف» عبر الاعتراف بحتمية وقوعه أولاً، والتحذير من مغبة الولوغ في ألوان لا إنسانية منه ثانياً، وكلا الأمرين مفيد في تحديد الأشكال والمستويات المقبولة وغير المقبولة من التصنيف، سواء كانت نابعة من «العقل السلفي» أم غيره، وهذا يعني أن النموذج السابق يصحح التصورات المغلوطة الشائعة حيال ذلك المصطلح عبر حقن أوردة «التصنيف» ـ مصطلحاً ومن ثم ممارسةً - بشحنات دلالية إيجابية، بجانب شحناته السلبية.

وعند التمحيص نجد أن العقل السلفي يتجاوز تخوم التصنيف الطبيعي/التلقائي إلى «التصنيف السلبي»، ولعل الاشتغال المكثّف من قِبل السلفية السُنّية والشيعية على مسائل ومباحث معينة كالجرح والتعديل يعضد هذه النتيجة (أبو اللوز، ٢٠٠٨). وقد عكفت السلفية على تربية أتباعها

على تتبع «الأخطاء العقدية» وغيرها لدى «المخالف»، لدرجة أنه نشأ لدى السلفية السُنّية ـ على سبيل المثال ـ فرقة تسمى بـ «الفرقة الردودية» نِسبةً إلى الاشتغال المكثّف بتصنيف الناس والرد عليهم (البريدي، ٢٠٠٨).

● هل ثمة طريقة دقيقة تحدد لنا معالم التصنيف الطبيعي كي نلتزم به؟

باختصار شديد، أقول إن جوهر الإجابة ينبع من حتمية الوعي بدلالات التصنيف وبواعثه وانعكاساته، ذلك أن الوعي مسؤول عن تبصير عقولنا بـ «النموذج الكامن» ـ كما عند عبد الوهاب المسيري[١]- الذي يحكم طرائق التفكير ويوجّهها، فالإنسان حين يتبصر أن هنالك نموذجاً كامناً يحفِّزه على ألوان من التصنيف، فإنه سيدقِّق النظرَ في ذلك النموذج، بغية استيعابه أولاً، وتعديل بعض أو كل مكوّناته ثانياً، لينقله من ثمَّ إلى باحة التصنيف الطبيعي أو التلقائي. طبعاً مع قدر من عدم الوضوح أو الضبابية أحياناً في ما يمكن أن يعد طبيعياً/ تلقائياً أو غير طبيعي/غير تلقائي من عمليات التصنيف التي نقوم بها في حياتنا، في سياقاتها الاجتماعية والمهنية على حد سواء.

هذا في الجانب التنظيري، أما في الجانب التطبيقي،

---

(١) عبد الوهاب المسيري، **فقه التحيز**، ط ٣ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨)، المقدمة.

فإن الرصد التحليلي للعقل السلفي، يفيد بأن هذا العقل على درجة كبيرة من البساطة الفكرية (قمبر والسويدي، ١٩٩٨)، وهو عاجز عن استخدام الكثير من عمليات التفكير العليا، ومنها ما يعرف بـ «ما وراء التفكير» (جروان، ٢٠٠٠)، أي «التفكير في طريقة التفكير»، الأمر الذي يبعده عن الإفادة من تلك الأدوات الذهنية الفعالة في التعرف إلى ما يُقبل وما لا يُقبل من عمليات التصنيف والتنميط. والفضاء الإعلامي والافتراضي (الإنترنت) يشهد بشيوع «العقلية الردودية» بين التيارات السلفية الشيعية والسُنّية، ومنها ما يبث على قنوات متلفزة كثيرة مثل «المستقلة» و«صفا» و«فدك» و«نور الحسين»، وغيرها كثير.

• هل هنالك إمكانية للنجاة من التصنيف السلبي؟

في افتتاحية جواب هذا السؤال، يسعني قول مختصر مضغوط في العبارة التالية: «**كل منا لا محالة يدرك قدراً من التصنيف السلبي في موقف أو آخر**». إذن، تورُطنا بشيء من «التصنيف السلبي» أمر حتمي، وضربة لازب، وهو نابع من حتمية سابقة عليه ومولِّدة له، وهي حتمية التصنيف ذاته، فالإنسان مدفوع قطعاً إلى الاغتراف من خبراته التراكمية السابقة التي تضم خبرات إيجابية وأخرى سلبية، وضمن مخزون خبراتنا السابقة نجد «سَحّارة التحيزات»[٢] التي

---

(٢) السَحّارة: صندوق خشبي توضع فيه الأشياء عند تخزينها «وضع الكتب في السحّارة»، انظر: **معجم اللغة العربية المعاصر**.

«يقذف» فيها ـ بعلمنا وبإرادتنا وبغير علمنا وبغير إرادتنا ـ أشتات من التحيزات الاجتماعية والفكرية والإقليمية عبر أساليب وقنوات «التنشئة الاجتماعية» و«الوسائط التعليمية» و«المعايشة الحياتية»، ومن المستحيل تصور إمكانية تجنب تأثير تلك «السحارة» في بعض المواقف التي تمر بنا بوصفنا بشراً لنا مشاعرنا وعواطفنا، وبدهيّ أن تلك التحيزات السلبية حين تكون كبيرة فإنها مرشحة لدفع الإنسان إلى التورط في «التصنيف السلبي»، فنحن لسنا قبالة مجرد «سحّارة»، بل «ساحرة»!

وبناءً على ما سبق، يمكننا التقليل من هوامش التصنيف السلبي عبر التفحص الدائم لتلك السحّارة (أو الساحرة)، ومحاولة إتلاف الكثير من أوراقها وملفاتها عبر عمليات سيكولوجية ـ معرفية (نفسية ذهنية) معقدة، وإن لم نطق الإتلاف فلا أقل من عمليات التجميد أو التهميش للخبرات السلبية السابقة؛ من خلال تذكير أنفسنا بالبعد الإنساني الطهوري في ضرورة تجنب التصنيف السلبي الذي يقود «الإنسان لظلم أخيه الإنسان»، فالتصنيف السلبي يعني أننا قد أدخلنا هذا الإنسان في «محاكمة لحظية» لإصدار حكم سلبي معمم عليه، من دون الاستماع إلى أقواله بصفته «متهماً» أو «مصنفاً سلبياً»، والبعد الطهوري من شأنه تركيب أجهزة سيكولوجية ـ معرفية توجّه لنا تساؤلاً ينبهنا أخلاقياً ومنهجياً: هل نتوافر على دليل قاطع بأن هذا الإنسان مستحق لهذا الحكم «السلبي»، حتى وإن قمنا أو ملنا إلى نسبته إلى

جماعة يغلب عليها السمة السلبية التي شكلت العمود الفقري لذلك الحكم السلبي الذي أصدرناه بحقه؟ وهنا يأتي دور ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وحين نستصحب أن العقل السلفي يتسم ـ ضمن سمات كثيرة ـ بأنه «عقل مثالي»، حيث يتمركز حول «المفترض»، فالعقل السلفي منجذب إلى مجموعة من المبادئ والقيم والأخلاق كنقطة ارتكازية في التحليل والتشخيص والتفكير، ما يجعل السلفي يُكثر من استخدام بعض الجمل والتراكيب. فمثلاً كثيراً ما نسمعه يقول: «ما يتوجب علينا هو ....»، «ما يجب أن يكون ....»، «أخلاقنا وقيمنا....»، وهذا أمر إيجابي، ولكن ثمة إشكاليات في التوجه المثالي «المفرط» لدى العقل السلفي، فمن ذلك أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الناس يجب أن يتفقوا في كل شيء تقريباً ويضيق ذرعاً بالاختلافات نظراً إلى محورية القيم وصحتها المطلقة وهيمنتها على تفكيره، وهذا يجعلنا نقرر أن العقل السلفي «عقل استرجاعي» لا «عقل توليدي»، فهو يسترجع الأفكار والتطبيقات من الذاكرة السلفية ولا يصنعها (البريدي، ٢٠٠٨)، وبهذا نكون قد ظفرنا بخيط رفيع يوصلنا إلى تقرير أنه يصعب على العقل السلفي تجنّب «التصنيف السلبي» في كثير من السياقات والحالات، والواقع المعيش يشهد بصحة هذه الملاحظة، وسيتضح هذا جلياً في المحور القادم «نماذج من الخطاب السلفي المقوِّض للاندماج الاجتماعي» الذي أحشد فيه عدداً من الأمثلة والشواهد.

هنالك منظور آخر يكشف لنا أن نسق العقل السلفي لا يعين على الخروج من حدود التصنيف السلبي وما يرتبط به من تنميط وتعصب وربما عنف في بعض الأحيان، بل إن ذلك النسق قد يحجب السلفية السُنّية والشيعية عن مجرد الوعي بالمشكلة، فضلاً عن الاعتراف بها أو معالجتها. هذا المنظور ينطلق من أدبيات علوم التفكير التي توضح أن من الخصائص العقلية المهمة للمبدعين ما يعرف بـ «الحساسية تجاه المشاكل» التي تتجسد في القدرة على اكتشاف أكبر عدد من المشاكل وبأسرع وقت ممكن (جروان، ٢٠٠٠؛ الطيّب، ٢٠٠٦)، والإنسان لا يستطيع أن يكتشف أي مشكلة إلا إذا كان ملمّاً بجانبين اثنين: (١) معرفة المفترض (ما يجب أن يكون)، (٢) معرفة الواقع (ما هو قائم فعلاً)، فإن كان ثمة عدم تطابق بينهما، فإن ذلك يعني وجود مشكلة معينة، والعقل السلفي غالباً ما يفشل في اكتشاف الكثير من المشاكل التي تحيط به، والسبب الرئيس أنه يجهل إلى حد كبير الواقع بتعقيداته وعلاقاته التشابكية، فهو يميل إلى التبسيط المتناهي للمسائل والقضايا ومعالجة أقل كمية من الحقائق والمعلومات؛ ويؤدي ذلك إلى تكريس «الخمول الذهني»؛ وذلك أن الإنسان لا ينشط بالتفكير والإبداع إلا إذا كان مدفوعاً لحل مشاكل ملحة أو معالجة أزمات خطيرة أو إطفاء أسئلة ملتهبة (البريدي، ٢٠٠٨).

- **ما أبرز آثار التصنيف؟**

لتحديد أو تلمُّس آثار التصنيف في المشهد الحياتي، يلزمنا أن نمايز بين نوعين من التصنيف: فلدينا «التصنيف

الطبيعي أو التلقائي»، كما أن لدينا «التصنيف السلبي». ولكلٍّ بواعثه وآثاره. والمسألة قطعاً تفتقر إلى قدر من التفصيل. الآن، ربما يحسن بنا استعادة النظر في النموذج التفسيري السابق، وثمة فقرة محورية في تعريفي لمصطلح «التصنيف» نصها «**ومن ثم الاتصاف بسماتها الإيجابية والسلبية**»، تقودنا إلى عملية ربط لبعض دلالات المصطلح، ليس فقط ببعض بواعثه، وإنما ببعض انعكاساته أيضاً، كما أن تلك العملية تعيننا على فك اشتباك مفاهيمي بين «التصنيف» وبعض المفاهيم الملتصقة به. من النموذج السابق، يتضح لنا أن لـ «التصنيف الطبيعي أو التلقائي» آثاراً إيجابية، أو على الأقل لا يحمل آثاراً سلبية تذكر، من جراء ذلك اللون من التصنيف، وهنا نتساءل: **لِمَ هي آثار إيجابية؟**

يتكئ النموذج ـ كما ألمحنا سابقاً ـ على نتائج دراسات عديدة تفيد بأن التصنيف الطبيعي أو التلقائي مفيد في حياتنا، إذ هو يوفر جهداً ووقتاً كبيرين في عملياتنا الذهنية، ويعظم انتفاعنا من مخزون الخبرات التراكمية السابقة عبر الاغتراف الملائم من ذلك المخزون، فمثلاً حينما نُصنِف إنساناً بأنه ينتمي إلى «فئة العسكريين» أو «فئة الأطباء» أو «فئة المعلمين» أو «فئة النساء» فإنه سيكون بمقدورنا تفعيل خبراتنا السابقة في التعاطي «الملائم» معهم، عبر استخدام ما يناسبهم من طرائق تفكير، ومفاهيم ومصطلحات، ولغة ورموز وصور مجازية وقصص وأدلة وأمثلة وشواهد ومعلومات. . . ونحو ذلك. هذه العملية التصنيفية تجعلنا

نظفر بما يقوّي عملية الاتصال مع تلك الفئات بطريقة تحقق أهدافها. إذاً، هذه آثار إيجابية بوجه عام للتصنيف الطبيعي أو التلقائي، وقد يلحقها قدر ضئيل لا يُعتد به من الآثار السلبية، ولكنه مطلوب منا ومتوقع التفطن له، بغية تنقيته من هذه الآثار بقدر ما نطيق.

أما «التصنيف السلبي» فله من اسمه نصيب من حيث البواعث والآثار. وفي هذا السياق يلزمني أن أشير إلى أن العديد من الدراسات العلمية تقرر صعوبة تجنب «التعصب» في كثير من الحالات، نظراً إلى حتمية السبب الموصل له وهو التصنيف ـ وأنا أشدد هنا على «السلبي» منه ـ (Devine, 1989; Hugenberg and Bodenhauen, 2004). وفي الأدبيات العلمية نجد تعريفاً ملائماً لفهم التعصب لدى العقل السلفي، وهو ذلك التعريف الذي ساقه بريور وكرامر (Brewer and Kramer)، حيث عرّفاه بـ «مشاعر مشتركة من القبول والرفض والثقة واللاثقة والحب والكراهية التي تصبغ الاتجاهات نحو جماعات معينة في المنظومة الاجتماعية» (Brewer and Kramer, 1985: 230).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن التعصب عادة ما يكون مصحوباً بنوع من القبول الاجتماعي الذي قد يُشرعِنُ بأقدار مختلفة التمييز العنصري وأعمال العنف (Tajfel, 1981). ويقرر بعض الباحثين أن الإنسان الأكثر تعصباً يتجه إلى تشغيل الصور والمعلومات السلبية، في حين يميل الإنسان الأقل تعصباً إلى تشغيل الصور والمعلومات الإيجابية بجانب

السلبية منها؛ ما يخفف من درجة تأثير الصور النمطية عليه (Locke [et al.], 1994). ويشير بعض الباحثين إلى وجود تأثير لوسائل الإعلام (مثل الأفلام والتلفزيون والشابكة) في إيجاد أو تقوية الأفكار المنمطة والتعصب، خصوصاً لدى الأطفال والمراهقين (زايد، ٢٠٠٦؛ Stangor, 2000؛ Ruscher, 2001).

ومن المهم التنويه إلى أن دراسات عديدة تؤكد أن الاتجاهات التعصبية «مُتعلَّمة»، أي مُكتسبة من المحيط الاجتماعي عبر عمليات التنشئة الاجتماعية (Socialization)، من خلال التنشئة عبر الآباء والأصدقاء ووسائل الإعلام (زايد، ٢٠٠٦؛ Levy and Hughes, 2009)، وقد خلص بعض الباحثين إلى أن تعلم التعصب يحدث عبر ثلاث مراحل (زايد، ٢٠٠٦):

(١) **مرحلة التمييز**، ويقصد بها القدرة التي يكتسبها الطفل للتمييز بين أفراد جماعته وأفراد الجماعات الأخرى نتيجة التعزيز التفاضلي.

(٢) **مرحلة التماهي مع الجماعة**، وهي تشير إلى بدء نشوء التعصب عبر عملية انضمام الطفل واندماجه في الجماعة التي ينتمي إليها، ما يوجد القابلية لاكتساب الاتجاهات التعصبية.

(٣) **مرحلة التقويم**، وتعكس مرحلة متقدمة من التعصب، حيث تشير إلى ظهور استجابات تُظهِر قدراً من الشعور بالتعالي للذات على حساب الآخر.

وهنالك خطورة كبيرة يجب التفطن لها حيث إن السلفية قادرة على برمجة الأطفال والناشئة من سن مبكرة وتغذيتهم بالتعصب والتمييز الطائفي الموهن للاندماج الاجتماعي الذي نستهدفه، ما يضع استحقاقات كبيرة على عواتقنا تجاه الأطفال والأجيال الجديدة. وللتأكيد على هذه الخطورة أوجز نتائج بعض الدراسات العلمية، كما يلي:

خلصت دراسات عدة إلى أن الطفل يتعلم الاتجاهات التعصبية في مرحلة مبكرة جداً، وبشكل أكثر تحديداً ذهب برغمان إلى التمييز بين ثلاث مراحل (Bergmann, 1994):

(١) الوعي العرقي (Ethnic Awareness) ويحدث ذلك الوعي عند السنة الثالثة.

(٢) تعلم الطفل للعديد من المفاهيم والمصطلحات لوصف أفراد الجماعات الأخرى من دون أن يكون ذلك مصحوباً بالتعميم «التنميط»، ويحدث ذلك في ما بين ٤ ـ ٨ سنوات.

(٣) قدرة الطفل على تنمية اتجاهات تعصبية، ويمكن أن يصل إلى قالب كامل من التنميط أو العدوان ويكون ذلك عند الثامنة.

وتشدد العديد من الدراسات على وجود تأثير كبير للوالدين في تعلم الأطفال للاتجاهات التعصبية سواء كان ذلك بشكل شعوري أو لاشعوري، بالإضافة إلى تأثير الأصدقاء والمعلمين (زايد، ٢٠٠٦)، وقد توصلت بعض

الدراسات إلى أن التعصب لدى الأطفال لا ينتج بالضرورة من «خبراتهم الشخصية»، بقدر ما ينتج من تعايشهم مع الاتجاهات التعصبية في سياقهم الاجتماعي (عبد الله، ١٩٨٩)، أي إنهم يرثون من محيطهم الاجتماعي الخبرات السلبية التي تقودهم إلى التنميط والتعصب، ومؤدى هذا انسحاق شخصياتهم بسبب هذه البرمجة المجتمعية البئيسة.

وتشير بعض الأبحاث إلى أن الاتجاهات التعصبية الضمنية ـ القابعة في اللاشعور ـ لدى الأطفال يتم تكوينها جزئياً أثناء التربية الوالدية (Devine, 1989)، وبشكل أكثر تحديداً خلصت دراسات متعددة إلى وجود علاقة بين الاتجاهات العرقية والاتجاهات التعصبية لدى الأبناء، وذلك بحسب ميول ورغبات الأبناء في محاكاة والديهم (Teichman, 2001; Sinclair [et al.], 2005)، في حين أن هنالك نتائج مختلطة حول العلاقة بين الاتجاهات التعصبية الصريحة والاتجاهات العرقية لدى الوالدين (Fishbein, 2000).

وفي خضم هذه النتائج، أتوجه بقول ـ لا أدّعي أنه فصل ـ لأشير إلى أن عملية الشرعنة للتمييز العنصري أو الطائفي أو التعصب التي تحدث في المجتمعات العربية إنما تتأسس في جزء منها على شرعنة التصنيف «السلبي»، أو لنقل عدم مجابهة التصنيف السلبي وضعف إدانته. وبعبارة مباشرة، أقول إن السكوت عن التصنيف السلبي الذي يُغرس ويُمارس في بعض محاضن التنشئة الاجتماعية والفكرية (المؤدلجة) ـ كما هي عند السلفية السُنّية والشيعية ـ لهو سبب موصل إلى

التعصب بكافة أشكاله، خصوصاً أن العقل السلفي يتصف بـ «التسليم المطلق للنص» (قمبر والسويدي، ١٩٩٨)، انطلاقاً من أن «التسليم لله هو جوهر الإسلام» ـ وهذا أمر لا إشكال حوله ـ لقوله تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وغيرها من النصوص الشرعية. ولكن الإشكالية تكمن في كيفية التسليم للنص؛ فالفكر السلفي ـ على اختلاف درجاته ـ يفصِّل ثوباً بمقاسات وألوان سلفية ثم يطالب الجميع بارتدائه، من دون مراعاة تغير الأحجام والخامات والاحتياجات، وبجانب ما يترتب على «المثالية السلفية» المصحوبة بذلك اللون من التسليم للنص، يضفي العقل السلفي على التطبيقات البشرية السلفية نوعاً من القداسة ويقاوم عملية تحليلها ومناقشتها فضلاً عن تقويمها ونقدها؛ ما يعبِّئ العقلَ السلفيَ بكميات هائلة من العواطف والمشاعر الملتهبة (= الاتجاهات التعصبية)؛ ويجعله مندفعاً في تفكيره، مهمّشاً للحجج العقلية والبراهين المنطقية؛ منفعلاً في نبرته؛ محتداً في نقاشه (البريدي، ٢٠٠٨)؛ وربما تتم ترجمة تلك الاتجاهات التعصبية إلى «تمييز طائفي» وسلوكيات عملية مصحوبة بنوع أو آخر من أعمال العنف.

ويترتب على تلبس العقل السلفي بهذا النوع من

«النصوصية المغلّفة» أو «المقولبة» نتائج خطيرة على فعالية التفكير والإبداع، ومن ذلك أن العقل السلفي يتورط ببعض «الأقفال الذهنية» (Mental Blocks) التي من شأنها إعاقة «الممارسة الإبداعية» بشكل كامل أو جزئي، ومن تلك الأقفال ما يسمى - في أدبيات الإبداع - بقفل «الإجابة الصحيحة» (The Right Answer) الذي يتمثل في أن: لكل شيء إجابة صحيحة واحدة فقط (انظر مثلاً: علي، ٢٠٠١؛ Davis, 1999؛ Oech, 2008)، وبما يكرّس «عقلية الإذعان» ويخفض منسوب الخيال (الطيّب، ٢٠٠٦) لدى «الأذهان السلفية»، ما يفقدها القدرة على تغيير زوايا التفكير (= المرونة)؛ والمرونة الذهنية هي التي يتوصل بها الإنسان إلى توليد أكبر قدر ممكن من الأفكار (= الطلاقة)؛ والطلاقة الفكرية تزيد من احتمالية الظفر بالأفكار غير المألوفة (= الأصالة). بمعنى أن الذهنية السلفية تتمحور حول عدد محدود من الحلول المقولبة والمستجلبة من بعض تطبيقات السلف، تلك الحلول التي تشبه ما في جوف «العلب الجاهزة» المرصوصة في رفوف الباعة (= الرموز الدينية السلفية).

وهذا التحليل يجعلني أقرر أن العقل السلفي يميل إلى استخدام «التفكير التقاربي» (Convergent Thinking) الذي يركز على إنتاج عدد صغير من الحلول «الصحيحة» بدلاً من توليد أفكار عديدة متنوعة (= التفكير التشعبي (Divergent Thinking)) (انظر مثلاً: جروان، ٢٠٠٠؛ الطيّب، ٢٠٠٦؛ Guilford, 1975)؛ والمسألة تصبح أكثر خطورة وأشد ضرراً على الإبداع إذا تذكرنا أن العقل السلفي يمارس عمليات استدعاء للأفكار

أكثر من توليدها، وهذا ما نعتناه بالعقل الاسترجاعي، أي إننا أمام حالة خاصة من التفكير التقاربي، يمكننا تسميتها بـ «التفكير التقاربي المنمَّط»، أو «التفكير التقاربي الاسترجاعي» مقابل «التفكير التقاربي التوليدي»، ونحسب أن هذا التوصيف لنمط التفكير جديد في أدبيات الإبداع، وربما يستحق نوعاً من الاستكشاف النوعي والقياس الكمي من قِبل الباحثين المتخصصين (البريدي، ٢٠٠٨).

وفي سياق التفكير التقاربي المنمط، تجدر الإشارة إلى أن السلفية لم تفلح في التفريق بين «الثوابت» التي لا تحتمل غير إجابة صحيحة واحدة، وبين «المتغيرات» التي تستوعب إجابات كثيرة وتحتمل بدائل متنوعة. ولم تعِ السلفية حقيقة أن الثوابت دائرتها ضيقة بخلاف المتغيرات، فمالت بإفراط إلى «تثبيت المتغيرات»؛ ففقدت السلفية القدرة على التفاعل مع اللحظة الراهنة، بل تميل إلى أن تجهز عليها بنظراتها الضيقة في كثير من المسائل والقضايا (البريدي، ٢٠٠٨)، وهذا ما يجلّي لنا سر التخوف المتزايد من التيارات السلفية في بعض الدول العربية والإسلامية.

ويمكن للبعض أن يقول إن تقريرك ـ أو زعمك- بأن قدراً من التصنيف السلبي هو أمر حتمي، من شأنه «شرعنة» هذا النوع من التصنيف في المجتمع، وبلبوس العلم. هذه نقطة مهمة للغاية، ويتعيّن عليَّ طرحها ومناقشتها بكل وضوح، ولكن باقتضاب. البعض مسكون بفكرة: «الإفصاح عن السلبي سبب في انتشاره». وهي ليست مجرد فكرة

مغلوطة فحسب، بل هي «عقيدة إصلاحية سلبية»؛ تقوّض المنهج العلمي في التحليل والتشخيص للمشاكل والإشكاليات، وتحشرها في مكان قصي، بعيد عن الأنظار والملاحظة والتأمل والتراكمية، فنكبر وتكبر مشاكلنا وإشكالياتها معنا يوماً بيوم، ونحيلها بنجاح ـ لا نحسد عليه ـ إلى قائمة المشاكل والإشكاليات المعلّقة أو المؤجلة، حتى إذا دبت الشيخوخة فينا وفارقنا دنيانا تتلقفها أجيالنا ككرة متدحرجة ملتهبة، وكل هذا من جراء تلك العقيدة الإصلاحية البائسة التي تتأسس على ألوان من التفكير العشوائي المنقطع عن الحياة الشفيفة المعاصرة، وهو تفكير يقتات على «السطحية» و«التعمية» و«الستر» و«التقية» ونحوها، كما هو شائع لدى السلفية، وذلك بحسب رصدي وتحليلي لنسقهم الفكري طوال السنوات العشر الماضية.

(٥)
نماذج من الخطاب السلفي المقوِّض للاندماج الاجتماعي

كشفت الأجزاء السابقة، وإن بشكل تحليلي تنظيري، في كثير من الأحايين جوانب من التأثير الخطير للعقل السلفي في الاندماج الاجتماعي، ولعلّي في هذا الجزء أعرض بعض النماذج التطبيقية «الحية» التي تزيد هذا الأمر وضوحاً وجلاءً، ويقتضي هذا التركيز على طروحات «معاصرة» ومشاهد «حقيقية»، كي لا يُقال، إن ما سبق من التحليل والرصد والنتائج منتزع فقط من بطون الكتب والدراسات، أو مجتزَأ من ذاكرة الماضي، ولا علاقة له بالراهن. ولهذا، فسوف يشمل التحليل عرضاً لبعض مكوّنات مواقع شيعية وسُنّية في الشابكة، كما أنه سيتوسل ببعض المقاطع المعروضة في موقع اليوتيوب، وتحليلها بطريقة «كيفية» (نوعية) عبر تطبيق جزئي لأسلوب «تحليل المضمون»

(Content Analysis)، وذلك بالاستماع المعمَّق لما ورد، وتتبع وتحديد الكلمات والمفاهيم المفتاحية وتحليلها وعرضها بطريقة سياقية ملائمة (زيتون، ٢٠٠٦؛ غباري [وآخرون]، ٢٠١١؛ بيبر وليفي، ٢٠١١)؛ تستدعي الإطار الثقافي الحضاري المؤسِّس للعقلين السلفيين السُنّي والشيعي، كما تستدعي أيضاً الإطار العلمي الذي يحكم هذا البحث متمثلاً بمسائل التصنيف والتنميط والهوية والتعصب. وليكن ذلك في محاور مكثفة، كما يلي:

الخطاب السلفي يحرّض على القطيعة مع الآخر

يحدث هذا من جراء ممارسات عديدة، ولعل من أبرزها ما يتعلق بالفتاوى الدينية التي تشرعن لـ «التصنيف السلبي» والتنميط والتعصب، وهي كثيرة جداً. ففي السياق السلفي السُنّي نعثر على فتاوى عديدة تقطع طريق التواصل والتفاعل الذي يمكن أن يعضد التعايش والاندماج الاجتماعي، فعلى سبيل المثال ما احتواه موقع الشيخ الراجحي من سؤال حول مدى جواز التفاعل مع الشيعة (أو الرافضة كما ورد في السؤال، في تصنيف سلبي عالٍ) في غرف الدردشة في الإنترنت، فجاء المنع «المغلّظ» للسائل، واقتصر الجواز على العلماء الذين يطيقون المقارعة بالحجج والبراهين، وقد مضى في القول ليصل إلى فضاءات اجتماعية تقع خارج نطاق السؤال، توغلاً في القطيعة الاجتماعية بصيغة «التحذير المركّب»، حيث يقول: «فاحذر كل الحذر من أهل البدع، ولا تجالسهم، ولا تسمع كلامهم، ولا تشهد جنازة المبتدع،

ولا تزره»[١]. إذاً، الخطاب السلفي السُنّي يروم قطيعة اجتماعية كاملة، ويسعى لحماية هذه القطيعة وتعزيزها بما يقوّي «الهوية السلفية السُنّية» ويحافظ على مفرداتها ومغذياتها ورموزها.

وفي المقابل، ثمة فتاوى دينية كثيرة في الفضاء السلفي الشيعي ترسّخ التصنيف والتنميط السلبي، ولعل منها ما جاء في موقع السيد السيستاني، حيث ورد سؤال حول ما هي الأشياء النجسة؟ وقد جاء في الجواب ما نصه: «ولا إشكال في نجاسة النواصب المعلنين لبغضهم لأهل البيت (عليهم السلام) وكذا الخوارج المعلنين بغضهم كذلك، وأما الكافر الكتابي، كاليهودي والمسيحي، فهو محكوم بالطهارة، وإن كان الاحتياط حسن»[٢]. والملفت للنظر أنه وهو يقطع بنجاسة «النواصب» الذين هم «أهل السُنّة» أو «طائفة من أهل السُنّة» على أقل تقدير[٣] يفتي ـ بالنص ـ بطهارة «براز الحيوان مأكول اللحم... حتى وإن كان أكله مكروهاً كالحمار

---

(١) انظر: <http://portal.shrajhi.com/Fatawa/ID/1316>.

(٢) السؤال رقم ٨٨ من الاستفتاءات في موضوع «النجاسة»، <http://www.sistani.org/index.php?p=297396&id=728&perpage=141#6969>.

والفتاوى السلفية الشيعية في هذا الاتجاه كثيرة جداً، انظر على سبيل المثال ما جاء في موقع السيد محمد صادق الحسيني الروحاني: <http://ar.rohani.ir/istefta-1330.htm>.

(٣) الخطاب السلفي الشيعي في تياره العام يميل إلى جعل أهل السُنّة من النواصب المحكوم عليهم بالكفر والنجاسة، وهنالك شواهد كثيرة تؤكد ذلك، ومنها ما ورد في موقع السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، حيث جاء فيه سؤال نصه: «ما حكم أئمّتنا في أهل السُنّة وهل هم نواصب؟» وقد جاء في الجواب ما نصه: «باسمه جلت أسماؤه أهل السُنّة من النواصب هم المبغضون لأهل البيت». انظر: <http://ar.rohani.ir/istefta-5411.htm>.

والحصان ونحوهما»[٤]. وحين نلتقط كلمة وردت في الجواب السابق، وهي «بغضهم لأهل البيت»، فإنه يسعنا القول إن هذا الخطاب يجتهد في صون «هوية جماعية» لأتباعه بطريقة تدفعهم إلى التمايز والافتخار بالانتساب إليها، وما يستتبع ذلك من تصنيف سلبي وتنميط وتعصب، فهم «أتباع أهل البيت» وهم «أهل الطهارة» وغيرهم على النقيض من ذلك.

وفي ركن آخر في الفسطاط السلفي السُنّي، نجد مقطع يوتيوب بعنوان مصنوع على ما يبدو من طرف «السلفية الشيعية»، حيث حمل «تصنيفاً وتنميطاً سلبياً»، حيث جاء كما يلي: «سلفي نجس ينصح بعدم مشاهدة المناظرات مع الشيعة». وفي هذا المقطع يتصل سلفي سُنّي في برنامج ديني في قناة «الرحمة» ليحذّر من الدخول في أي مناظرات أو مناقشات مع ما وصفهم هو بـ «الشيعة الرافضة» الذين «يدسون السم في العسل» (وهنا نجد تصنيفاً وتنميطاً سلبياً مضاداً)، فوافقه الشيخ السلفي على ذلك، وطالب الجمهور بعدم رؤية أي برنامج يتضمن مثل تلك المناظرات أو المناقشات[٥]. ومقطع آخر يكشف لنا أن شيخاً سلفياً يقرر أن

(٤) السؤال رقم ١٤٠ من الاستفتاءات في موضوع «النجاسة»، انظر الرابط في الهامش الرقم (٢) أعلاه.

(٥) انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=3uDfaradWKU>، تم نشره في اليوتيوب بتاريخ ٩/٣/٢٠١٢، وقد وجدت بعد فترة أن هذا الرابط لا يعمل، ولكني وجدت رابطاً آخر لذات المقطع ولكن بعنوان ثانٍ: «شيخ وهابي ينصح بعدم مشاهدة المناظرات مع الشيعة» على الموقع: <http://www.youtube.com/watch?v=hxP5HzGdFcw>.

شرب الخمور في الخمارة أفضل من الدخول على غرف الشيعة للدردشة في الإنترنت، والمقطع بعنوان: «العرعور: شرب الخمر في الخمارة خير من دخول غرف الشيعة»[٦].

وفي الفسطاط السلفي الشيعي، نجد منهجاً مشابهاً تماماً، ومما يؤكد ذلك وصفُ عالِمٍ شيعيٍّ معتدلٍ لـ «السلفية الشيعية»، حيث يذهب إلى أنها تسعى إلى «تحقيق الحدّ الأعلى من الخصوصيّة المذهبية في الفكر والاجتماع الإنساني، لهذا نجدها تقدّم القطيعة والتقوقع داخل الذات الجماعيّة على الاندماج الإيجابي في المحيط السنّي، ونجدها أيضاً تركّز على ظاهرة الشعائر بوصفها المُفْصِح الحقيقي عن الخصوصيّة» (حب الله، ٢٠١٢).

السلفيتان وتبادل التكفير

في هذا الجزء، أعيد التذكير بأن ما يهمنا في «الاندماج الاجتماعي» هو الشأن الحياتي والمدني لا الشأن التعبدي الديني، إذ لكلٍّ عقيدته وطقوسه الدينية. ومن ثم فلا يعنينا التوحد في أماكن العبادة بين السُنّة والشيعة، فهذا أمر ديني صرف، إن أمكن الاجتماع والوحدة فهو حسن، وإلا فلا كبير بأس به. غير أن ثمة سياقات روحية ذات صبغة «جماعية وحدودية» يفترض أن يحرص على جمع الكلمة فيها وتقوية إهاب الاندماج الاجتماعي كموسم الحج الجامع للمسلمين

---

(٦) انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=1dbsVNKoMeo>، منشور بتاريخ ٢٨/ ٩/ ٢٠١٢.

من كل الطوائف، ومع ذلك نجد أن الخطاب السلفي الشيعي ـ مثلاً ـ لا يجوّز الصلاة خلف أهل السُنّة (النواصب)[٧]، وذلك كما جاء في سؤال وجواب في موقع السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، وقد جاء السؤال في سياق روحي كان يتوقع أن يُعزَّزَ فيه «الاندماجُ الاجتماعيُ» عبر المشاركة في الشعائر الدينية الموحدة في موسم الحج، ومع ذلك يصرّ هذا الخطاب على عدم إتاحة أي فرصة لتدعيم ذلك الاندماج، حيث جاء الجواب ـ بالنص: «باسمه جلت أسماؤه يشترط في إمام الجماعة الإيمان بمعناه الأخص، ولذا لا تجوز في مورد السؤال إلا في حال التقية أو متابعته بنية الفرادى»[٨].

ومما يكرّس النهج السابق أن الطرفين السلفيين يتبادلان على المكشوف «التكفير الديني»، والأدبيات الدينية تكشف هذا جلياً لدى الطرفين، حيث الفتاوى كثيرة في كتب التراث (جعفر وفؤاد، ٢٠٠٧)، غير أنه يهمنا التقاط شواهد لعلماء معاصرين للتأكيد على ديمومة هذا التكفير لدى الطرفين. فلدى السلفية الشيعية ـ على سبيل المثال ـ الفتوى الموجودة في موقع السيد عبد اللطيف بري (انظر مسألة: لا يجوز للمسلمة أن تتزوج غير المسلم)[٩]، ومما لدى السلفية السُنّية

---

(٧) طبعاً هذا بخلاف أقوال التيار الشيعي المعتدل في هذه المسألة وغيرها، إذ نجد حرصاً على جمع الكلمة وتوحيد الصف، كما في التيار السُنّي المعتدل.

(٨) ليس هناك رقم للفتوى ولا تاريخ، انظر رابط الفتوى: <http://ar.rohani.ir/istefta-3833.htm>.

(٩) انظر الموقع: <http://www.imamberry.org>، بتاريخ ٢/ ١١/ ٢٠١٠.

الفتوى المثبتة في موقع الشيخ عبدالرحمن البراك (انظر الفتوى رقم ١٨٠٨٠)[١٠].

ومما يدك أبنية التواصل والتكيف والاندماج السب والشتم للرموز الدينية، ومن شواهد ذلك ما جاء في سياق تمرّد فيه سيد شيعي على «السلفية الشيعية» وأكد في مقطع بعنوان: «شيعي سيد يفضح الشيعة بنفسه ويقول كلمة حق»[١١] على أن سبب الطائفية بين الشيعة والسُنّة قيام الشيعة ـ السلفيين ـ بسب الصحابة ولعن الخلفاء الثلاثة (أبي بكر وعمر وعثمان)، ومما يؤكد تمادي السلفية الشيعية في هذا المسلك أن مقطعاً بعنوان: «السب واللعن سُنّة نبوية»[١٢]، يظهر فيه سلفي شيعي «فارسي» لا يكتفي باللعن وإنما يلقي تهماً «غير أخلاقية» بحق الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهم.

الخطاب السلفي يرسّخ التعصب والعنف

حين نمعن في الرصد والتتبع للخطاب السلفي نجد أنه لا يقف عند حدود «التصنيف السلبي» والتنميط والتعصب، بل هو يعمل جاهداً لدفع الأتباع إلى ترجمة ذلك إلى أعمال عنف/ إرهاب، وهنا تكمن «الخطورة العملية» لهذا الخطاب. فمثلاً، نجد خطاباً شيعياً سلفياً يتبنى الدعوة لقتل المخالفين (أهل

(١٠) تاريخ الفتوى ١٧/ ١٢/ ٢٠٠٦، انظر: الموقع: <http://albrraak.com>.

(١١) <http://www.youtube.com/watch?v=B1NvsBXkg-A>، نشر في ١٧/ ٨/ ٢٠١٢.

(١٢) <http://www.youtube.com/watch?v=ezt4xyPkzLY&NR=1&feature=endscreen>، وضع على موقع اليوتيوب بتاريخ ٣٠/ ٩/ ٢٠١٢.

السُنّة)، فقد أظهر مقطع يوتيوب بعنوان - بالنص: «خذ أسلاحك واقتل كل وهابي نجس»[١٣]، وقد ذكر فيه سلفي شيعي ما نصه: «. . . الفتوى موجودة الفتوى موجودة، محمد الصادق قالها قبل سبع سنين، قالها: الوهابي نجس، بل أنجس من الكلب. . . خذ أسلاحك، وقاتل كل وهابي نجس»، وجاء فيه على لسان متحدث ثانٍ: «فالوهابي الإرهابي الكافر الناصبي الوحشي يجب قتله، وكل من يؤيده بنحو أو بآخر من رجل دين أو غير رجل دين يجب قتله»، والمسألة لم تقف عند هذا الحد، بل وجدنا أن هذا الخطاب يدخل العنف ضمن «الأجندة العقدية»، حيث تضمّن المقطع ما نصه: «ومن لا يقول بوجوب قتل هؤلاء وبوجوب قتل مؤيدهم فهو علانية يكفر بالقرآن». وحين نطبق منهجية «تحليل المضمون»، نلاحظ أن المتحدث الأول كرر كلمة «فتوى» ٥ مرات خلال ١٢ ثانية فقط، وهذا يعضد النتيجة التي خلصت إليها سابقاً والمتمثلة في اتكاء العقل السلفي الشيعي على «الفتاوى». وإزاء المتحدث الثاني، نلحظ الاعتماد على «التصنيف السلبي» والتنميط للآخر، حيث تم استخدام خمس صفات دفعة واحدة: «الوهابي الإرهابي الكافر الناصبي الوحشي». ومن الواضح أن ما سبق جاء كمحاولة لحشد كل ما يلزم لتعزيز «الهوية الجماعية» للسلفية الشيعية من جهة ولدفع الأتباع إلى ترجمة ذلك إلى سلوك يتمثل في «التمييز الطائفي» و«التعصب» «والعنف».

---

(١٣) <http://www.youtube.com/watch?v=lqmIpJJjKrc>، منشور في اليوتيوب بتاريخ ١٧/ ١٠/ ٢٠١٠.

وفي الضفة الأخرى نجد أيضاً خطاباً سلفياً سُنّياً هو الآخر يتبنى الدعوة لقتل المخالفين (الشيعة)، ومن ذلك ما جاء في المقطع المعنون: «بدر المشاري يجب قتل الشيعة أو الجزية عندنا»(١٤)، وفي المقطع وجه سائل ـ الذي هو من الشيعة السلفيين أصلاً كما ظهر من كلامه واتجاهاته ضد الطائفة الأخرى ـ مجموعة من الأسئلة لشيخ سُنّي سلفي(١٥)، ومن تلك الأسئلة: «شيخنا في الفترة الأخيرة احنا كتائبنا قامت تعمل بقتل بعض الرجال أو الشباب يعني الشيعة الذين يزورون أو يتعبدون المراقد، بينما الأطفال والنساء نأخذ من عندهم الجزية. هذا شيء صحيح أعتقد؟» فرد الشيخ «لا حرج، نعم. صحيح»، ثم أورد هذا الشيخ السلفي السُنّي كلاماً يفيد بأنه يعتقد بأن الروافض هم كالكلاب والحشرات ونحوها، مع تعويله في ذلك على كلام ينقله من «أحد السلف». وكل ما سبق، يؤكد أن العقل السلفي السُنّي «مرتهن» في تصورات «تراثية» قديمة، من شأنها توريطه في اقتراف التصنيف السلبي والتنميط، والسعي لبناء «هوية جماعية»، بطريقة تجعلها متكأً للمنافسة والصراع والتعصب والتمييز والعنف.

---

(١٤) <http://www.youtube.com/watch?v=s2JkOQf3Uqo> ، منشور بتاريخ ١٥/٧/٢٠١٢.

(١٥) السائل الشيعي تظاهر بأنه سُنّي سلفي من العراق، ووجه الأسئلة كلغم للشيخ السُنّي السلفي، فهو يريد أن يبرهن على تبني السلفية السُنّية لقتل الشيعة.

(٦)
المشكل السلفي والفعلان البحثي والثقافي

التزم هذا البحث ـ قدر المطاق ـ بعقيدة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تقضي بأن الإفصاح عن المشاكل والإشكاليات وتعريتها بمنهجية علمية تشخيصية دقيقة، هو الطريق ـ ولا غير ـ لتجاوزها وحلها قدر طاقتنا البشرية. وهذه العلوم حين تكشف المشكل لا تكتفي بذلك، بل تبذل جهوداً مضاعفة لبناء مداخل وأدوات وطرق للعلاج، وتقترحها بأساليب ملائمة بعد أن تجربها وتختبرها كأساليب تخفيض التعصب، وهي كثيرة ومتنوعة (انظر مثلاً: Nelson, 2009)، فماذا نريد أكثر من هذا؟

ولقد تعامل هذا البحث مع «السلفية» بوصفها «نسقاً فكرياً»، يمكن توصيفه وفق مفاهيم ومحددات ونماذج علوم

النفس الاجتماعي والتفكير، مع الإقرار بأن «النسقية السلفية» متأصلة بقدر ما في كل الأديان والطوائف والأيديولوجيات، ما يجعلنا نتوجه بالقول بوجود قواسم مشتركة بين الأنساق السلفية على اختلاف أصولها الدينية والطائفية والأيديولوجية. وإني لآمل أن يكون هذا البحث قد أفلح في إظهار بعض خبايا السلفية «السُنّية» و«الشيعية» في ما يتصل بالاندماج الاجتماعي على وجه التحديد، وأبان بمنهجية ورويّة عن التأثيرات المتزايدة للعقل السلفي السُنّي والشيعي على الاندماج الاجتماعي، على المستويات القطرية والقومية والإسلامية.

والخطورة تتعاظم، حين نستصحب حقيقة صعود التيارات السلفية الشيعية والسُنّية في الآونة الأخيرة، وتحالفاتها وأجندتاها السياسية والفكرية، وحقيقة أن العقل السلفي يعمل في فضاءات مجتمعية مفتوحة، مع قلة الجهود البحثية الرصينة الرامية إلى التوصيف العلمي والتفسير الدقيق لـ «كيف يفكر السلفي؟» و«كيف يحشد ويؤثر؟» و«كيف يعمل ويتحرك؟». وهنا ندرك أننا في أمسِّ الحاجة إلى مضاعفة العمل البحثي ومراكمته، لا لنظفر بتوصيف وتفسير فحسب، بل لنصل إلى مراتب تمكِّننا من التنبؤ بما عساه يصدر من العقل السلفي في المستقبل القريب والبعيد، بجانب تحكمنا أو توافرنا على قدرات جيدة لتفكيك الخطاب السلفي وتوهينه، بما يفسح الآفاق للأنساق الفكرية

المنفتحة المؤمنة بحتمية اندماجنا وتحقيق آمال التكتل والوحدة، وفك الارتباط وإلغاء عقودنا مع التخلف والانحطاط والتبعية، والاستعداد لتحمل كامل الاستحقاقات و«العقوبات الجزائية» من جراء تأخرنا في دفع فواتير نهضوية عديدة في عقود سابقة.

ويدخل ضمن الأجندة البحثية المستقبلية إزاء العقل السلفي، العمل على إضعاف «البأس السلفي» واستنزاف «العتاد السلفي» والحيلولة دون تشكيل السلفيين للتفكير الجمعي الذي يصنّع «الأجهزة المعرفية» التي يتم تركيبها في عقول الناس، لتشغّلَ «منظومةً» و«أخلاطاً» من المعتقدات والقيم وطرائق التفكير وأدوات التحليل والمفاهيم والعادات والاتجاهات حيال القضايا والأحداث والأشخاص، مع نزوع السلفية إلى التورط بأقدار ضخمة من «التصنيف السلبي» و«التنميط» وتشكيل «هويات جماعية» تتأسس على الصراع وتقود حتماً إلى ألوان من «التعصب» و«التمييز» و«العنف»، وبعبارة أخرى، تقود إلى خلق «مهددات متنامية» لـ «الاندماج الاجتماعي»، و«التكتل والوحدة».

وخطورة «التفكير الجمعي» حين تصنعه «النسقية السلفية»، تنبثق من سطوته على عقول الناس وقدرته على «عجنها» وتشكيلها بطريقة آلية، ليس ذلك فحسب، بل وقدرته على صناعة عقوبات نفسية أو فكرية وربما مجتمعية

أو حتى قانونية رادعة لكل من يفكر في وجوب الانفلات من قبضة «التفكير الجمعي السلفي» في قضايا أو مجالات يرى بأن هذا التفكير لا يلائمها، أو لا يحقق المصالح الوطنية أو القومية العليا. وتسوء الأوضاع في حالة «مأسسة» التفكير الجمعي وحصوله على دعم وتأييد وحماية من قبل بعض المؤسسات المؤثرة في المجتمع، وبدهي أن خطورة التفكير الجمعي تتضاعف في حالة اعتقاد الناس أن ما يرونه «ديناً» هو المشكّل الرئيس له، نظراً إلى قداسته وعصمته اللتين تستوجبان الطاعة المطلقة والتقليد المطلق، ولو عدنا بالذاكرة واستجلبنا ما تم استعراضه حول الأبعاد الإشكالية في السلفية وخصائص العقل السلفي وكل ما قد يترتب على ذلك في محيط الفكر والتصور والسلوك، لأمكننا القول إن التفكير الجمعي السلفي له انعكاسات كبيرة وخطيرة أيضاً في تشكيل حاضر المجتمعات التي تؤمن به ومستقبلها أيضاً. ومن هنا، فإن ثمة مشروعية لا تشكيك فيها في طرح سؤال جوهري: **هل يسع تلك المجتمعات الانعتاق من الإشكاليات المترتبة على تبني السلفية الشيعية والسُنّية في أطرها المفاهيمية والفكرية والسياسية؟**

ليس أمراً ميسوراً الانفكاك من الأنساق الفكرية المتجذرة في المجتمع، فكيف ونحن نتعاطى مع السلفية التي استطاعت أن تشكّل «تفكيراً جمعياً»، بل تجاوزت ذلك إلى مرحلة «مأسسة» الفكر السلفي بمستويات وأنماط

متنوعة، غير أنه يسعنا القول إن تاريخ الأفكار في المجتمعات الإنسانية والتي يقوم على مبادئ عامة يؤكد لنا إمكانية تحقيق ذلك. صحيح أن عملية التغيير تتطلب جهوداً ضخمة وتستلزم وقتاً طويلاً، غير أنه يقع في دائرة «الممكن»، ويتعزّز ذلك بالنظر إلى الفضاء الفكري السلفي في بعض الدول العربية، حيث يشهد طروحات فكرية إسلامية ـ في المحيطين الشيعي والسُنّي ـ تتمرد على السلفية، وأخرى تجهد لأن تنعتق من بعض إشكاليات السلفية في تفكيرها الجمعي وخطابها العام. وكي نقيم الدليل على صحة تلك النتيجة، فإنه يتوجب علينا جلب شواهد تطبيقية، وهذا يقع خارج نطاق هذا البحث، ومن ثم، فهذه نقطة بحثية جيدة للدراسات المستقبلية.

هذا العمل البحثي عالج بنظرة نقدية واقع السلفية واستشرف ـ وإن بشكل غير مباشر ـ مستقبلها وفق قراءة تحليلية للمعطيات والمؤشرات واستيعاب بعض الإشكاليات التي باتت السلفية تستهلكها أو تفرزها في الأبعاد المفاهيمية والفكرية والسياسية، وما قد يترتب عليها من تكاليف باهظة يتوقع دفعها في حالة الإصرار على عدم معالجة مثل تلك الإشكاليات، وعدم القيام بإصلاحات جذرية في البنية المفاهيمية والفكرية في المجتمعات العربية والمسلمة المتأثرة بالسلفية. وفي نهاية مطاف بحثي الصغير هذا، أذكِّر الجميعَ بضرورة الاستهداء بالنص القرآني العظيم ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ

﴿إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]؛ في دعوة صادقة إلى تجاوز «ضيق السلفية» وتحزباتها وإشكالياتها إلى «رحابة الإسلام» وإخوته وانفتاحه وحلوله في دائرة تستشعر التحدي الحضاري وتستجيب لمتطلباته وفرصه واشتراطاته، وتستوعب الجميع من المسلمين العرب وغير العرب، ومن العرب غير المسلمين. فكلنا واحد، وكلنا لأبينا آدم وأمنا حواء ـ عليهما وعلينا السلام.

ويتوجب التشديد على أن معالجة المشكل السلفي في عالمنا العربي والإسلامي لا يقتصر فقط على «الفعل البحثي» ـ مع أهميته، وإنما يحتاج إلى مضاعفة «الفعل الثقافي» وتشغيل آلياته بحدودها القصوى، بما في ذلك المكنة الإعلامية، فعلى سبيل المثال، يمكننا دعم إنتاج أفلام تظهر الرموز المعتدلة في المحيطين الشيعي والسُنّي، فما أجمل أن ننتج أفلاماً عن: «علي شريعتي» و«محمود شلتوت» وغيرهما من الرموز الداعية إلى التعايش والتقارب والاندماج الاجتماعي. كما يحسن بنا التوسل بالإعلام الجديد، ودعم الأجيال الشابة وتشجيعها على ممارسة التفكير الخلّاق في إنتاج أفلام صغيرة ومقاطع يوتيوب وتأسيس صفحات في التويتر والفيسبوك ونحو ذلك، بغية التبشير بأفكار التكامل والتوافق والاندماج الاجتماعي، والتعريف والتحذير من النسقية السلفية المتشددة في الرواقين السُنّي والشيعي.

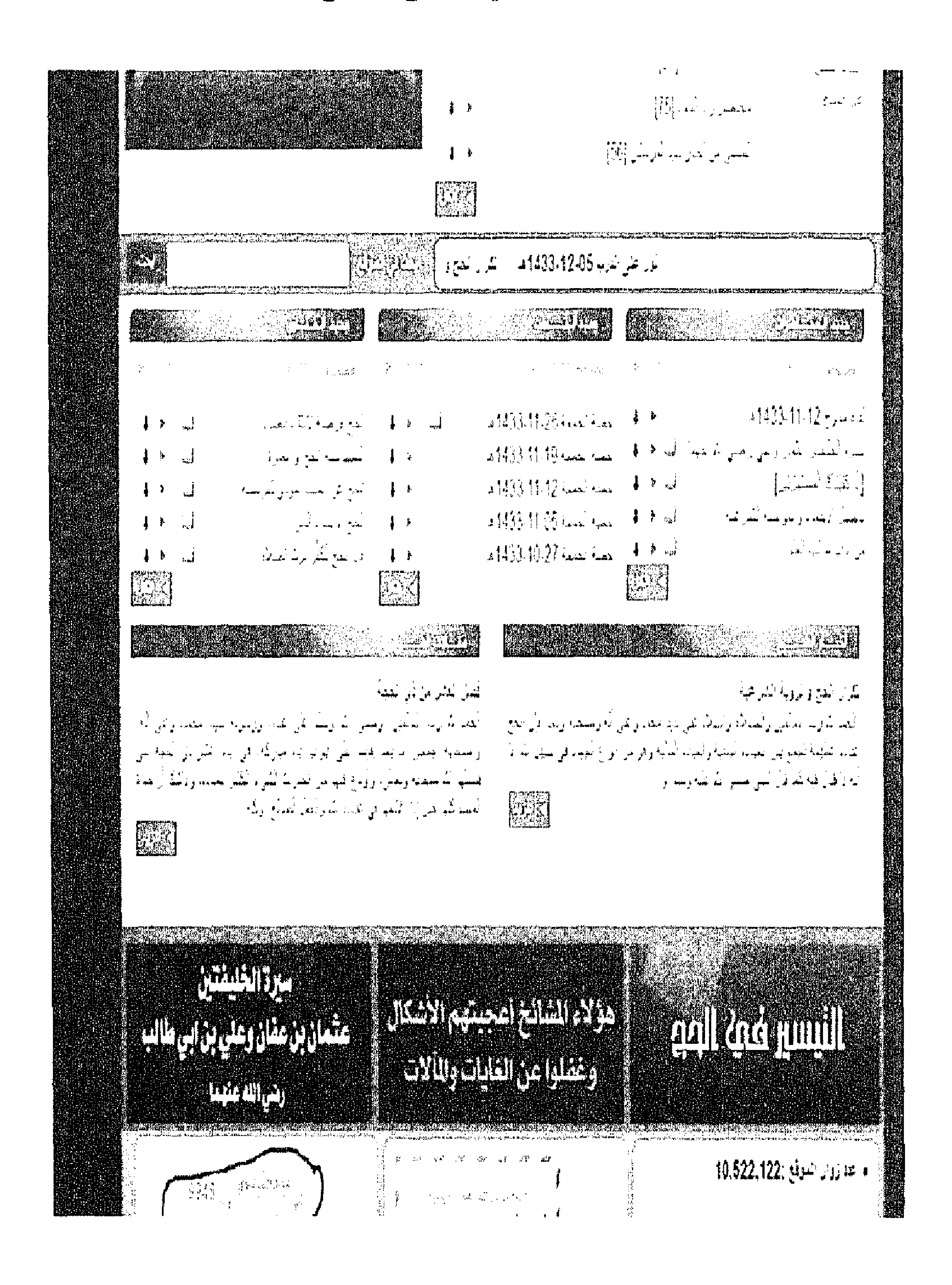
ويبقى السؤال مفتوحاً: هل ندفع بمجتمعاتنا العربية صوب ذلك الأفق الرحب المجذر للتعايش والتعاون والتوافق والتكامل والاندماج الاجتماعي، فنعيش معاً بأخوّة ومحبة وهدوء واستقرار وأمن وتنمية ونهضة في ضوء الدولة الحديثة، دولة القانون والمواطنة؟

لا أملك سوى الفأل...

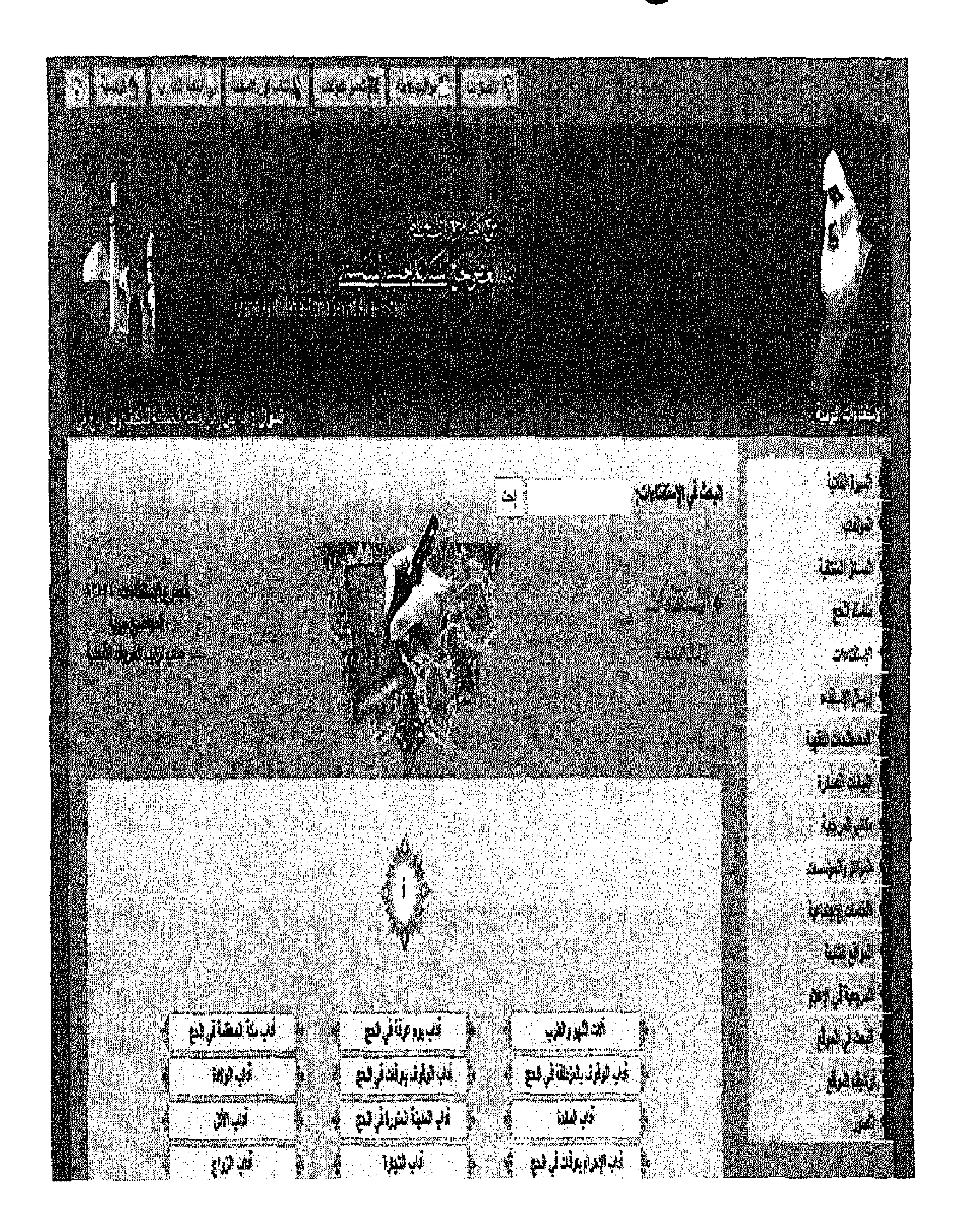
ملحق

صور الشاشة لأهم المواقع
التي تم الرجوع إليها في الكتاب

عدد الفتاوى ـ موقع الشيخ صالح الفوزان

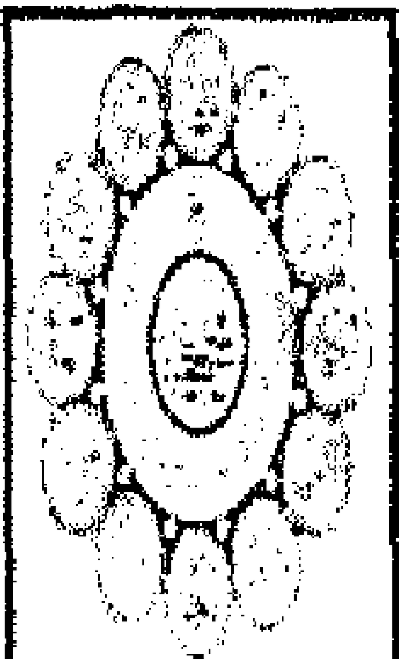


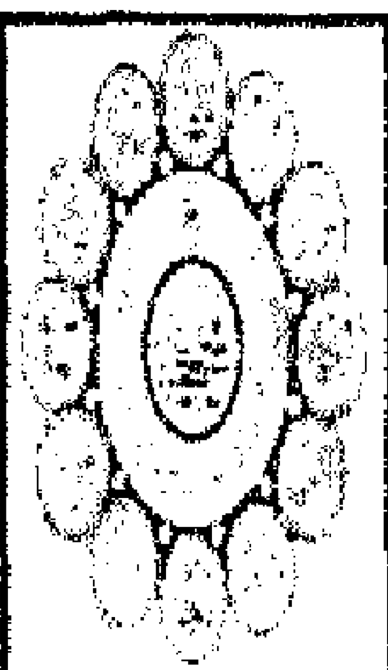
موقع السيد السيستاني ـ عدد الفتاوى



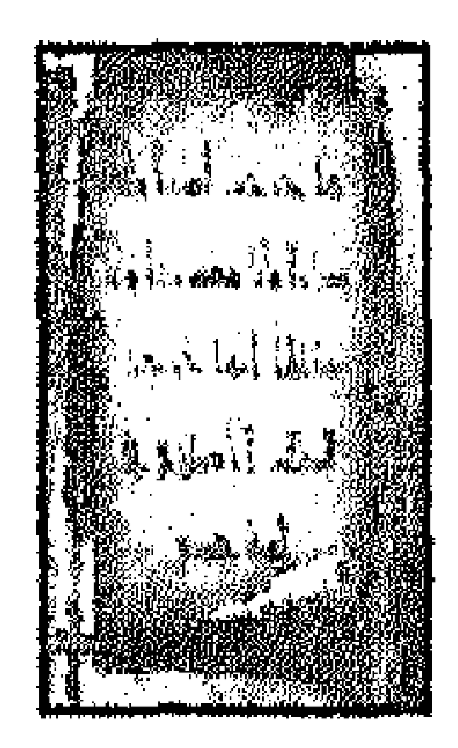
موقع السيد عبد اللطيف بري (مسألة الزواج من النواصب!)

العقيدة الإسلامية





أهل البيت (ع)



عاشوراء

(مسألة): لا يجوز للمسلمة أن تتزوج غير المسلم، وكذا لا يجوز للمسلم أن يتزوج بغير الكتابية من أصناف غير المسلمين، وأما الكتابية فالأظهر أنه يجوز للمسلم أن يتزوجها بالزواج المؤقت بل وكذلك دواماً، وإن كان الأحوط ترك زواجها دواماً. ولا يجوز للمؤمن أو المؤمنة الزواج من بعض المنتحلين لدين الإسلام كالخوارج، والغلاة، والنواصب دواماً أو مؤقتاً على الأحوط وجوباً.

(مسألة): لا يستحق الزوج على زوجته خدمة البيت وما شاكلها ما لم يشترط عليها ذلك في عقد الزواج أو في عقد لازم.

(مسألة): يجوز للمرأة في الزواج المنقطع أن تشترط على زوجها عدم الدخول بها، فلو اشترطت عليه ذلك لم يجز له مواقعتها ويجوز له ما سوى ذلك من الاستمتاعات. نعم لو رضيت الزوجة بعد ذلك بمواقعتها جازت له.

(مسألة): يجوز أن تطلب المرأة من الرجل أن يوكلها أثناء عقد الزواج بطلاق نفسها متى شاءت بأي نوع من أنواع الطلاق ولو خلعياً وبالبذل الذي تراه مناسباً وكالة لازمة غير قابلة للعزل، فإن وافق الرجل ووكلها بذلك أثناء عقد الزواج لزمت الوكالة ولا يحق له العزل، وجاز لها أن تطلق نفسها متى شاءت، لكننا ننصح في مثل هذه الحال أن يكون مهرها قليلاً.

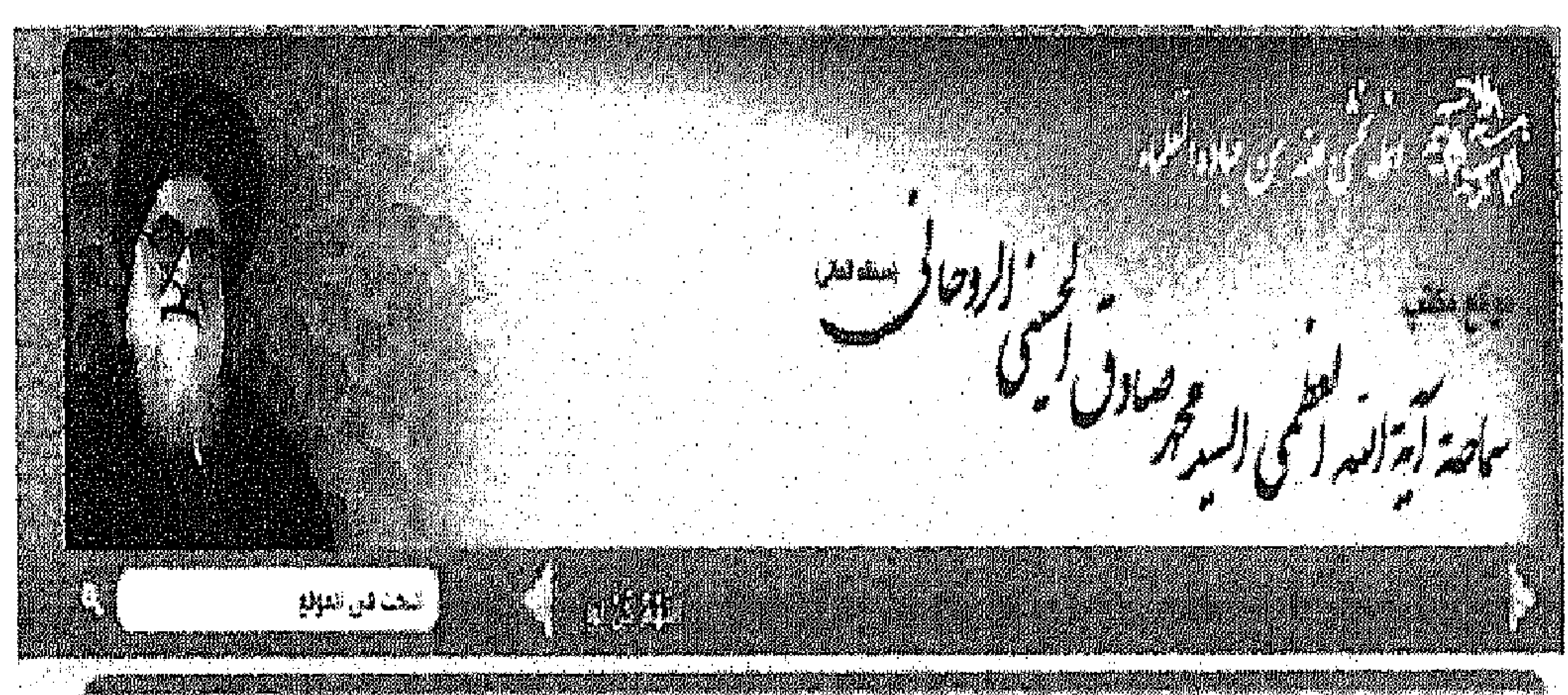
(مسألة): يجوز النظر إلى نساء غير المسلمين إذا لم يكن نظر تلذذ وريبة، سواء في ذلك الوجه والكفان، وما جرت عادتهن على عدم ستره من سائر أعضاء البدن.

(مسألة): يجب على المرأة أن تستر شعرها وبدنها من الأجانب وهم غير المحارم وغير الزوج من الذكور البالغين، بل الأحوط الأولى التستر من غير البالغ إذا كان مميزاً.

(مسألة): لا يجوز لكلّ من الرجل والمرأة النظر إلى مماثله (من نفس الجنس) بقصد التلذذ.

(مسألة): لا بأس بنظر الطبيب إلى بدن الأجنبية وهي غير المحرم وغير الزوجة من الإناث البالغات، ومس بدنها بيده إذا توقف عليهما معالجتها، ومع إمكان الاكتفاء بأحدهما - النظر واللمس - لا يجوز الآخر، فلو تمكن من المعالجة بالنظر فقط لا يجوز له اللمس وكذلك العكس.

موقع السيد الروحاني (الصلاة خلف النواصب!)



اليوم: الثلاثاء 07 12 1433 Tuesday, October 23, 2012 | تاريخ التحديث: الأحد 05 12 1433 | الرئيسي ENGLISH

الصفحة الرئيسية
السيرة الذاتية
المؤلفات العربية
المؤلفات الفارسية
فقه الصادق
الإستفتاءات الشرعية
الإستفتاءات العقائدية
مسائل المستحدثة
المفاهيم الدينية و الأخلاقية
البيانات والتوجيهات
الأخبار
المصطلحات الشرعية
إرسال السؤال
الصور
إتصل بنا

الصلاة خلف النواصب :

السؤال :

ما حكم الصلاة خلف الناصبي أو المسلم الغير ناصبي ؟

الجواب :

باسمه جلت أسمائه

أما خلف الناصبي فلا يجوز مطلقاً وخلف غير الناصبي يجوز في موارد التقية ولكنه ان امكن ان يصلي فرادى ويريهم أنه اقتدى بإمامهم كما في الخبر وإلا فيعيد صلاته.

الرجوع الى الصلاة (مستحبات) | الاستفتاءات | الرجوع الى الصفحة الرئيسية

امام صادق عليه السلام:
إذا أراد الله بعبد خيرا زهّده في الدنيا و فقّهه في الدين و بصّره عيوبها و من اوتيهن فقد اوتي خير الدنيا و الآخرة.
اصول كافي، ج 3، ص 196

الاسم

موقع السيد السيستاني (نجاسة النواصب!)

السؤال :

ما هي الأشياء النجسة ؟

الجواب :

١- البول من الانسان ، ومن كل حيوان ذي نفس سائلة ، ولا يحل أكل لحمه ولو بالعارض ، كموطوء الانسان والجلال ، بل وكذا بول ما ليست له نفس سائلة إذا عد ذلك لحم عرفاً - على الاحوط لزوماً. وأما بول الطائر وخرؤه فطاهران .

٢- الغائط والخرء من الحيوان ذي النفس السائلة غير مأكول اللحم ، ولو بالعارض.

٣- المني من الرجل ، ومن ذكر كل حيوان له نفس سائلة ، وإن كان مأكول اللحم - على الأحوط لزوماً - وفي حكم المني الماء الذي ينزل من المرأة بشهوة ويوجب جنابتها حسب ما يذكر في باب الجنابة.

٤- الميتة من الانسان والحيوان ذي النفس السائلة ، وفي حكم الميتة القطعة المبانة من الحي إذا كانت مما تحله الحياة ، ولا بأس بما ينفصل من الاجزاء الصغار كالجلدة التي تنفصل من الشفة.

٥- الدم الخارج من الانسان والحيوان ذي النفس السائلة .

٦- الكلب والخنزير البريان بجميع أجزائهما.

٧- الخمر ، والمراد به المسكر المتخذ من العصير العنبي ، أما غيره من المسكر والكحول المائع بالأصالة ، ومنه الاسبرتو بجميع أنواعه فمحكوم بالطهارة .

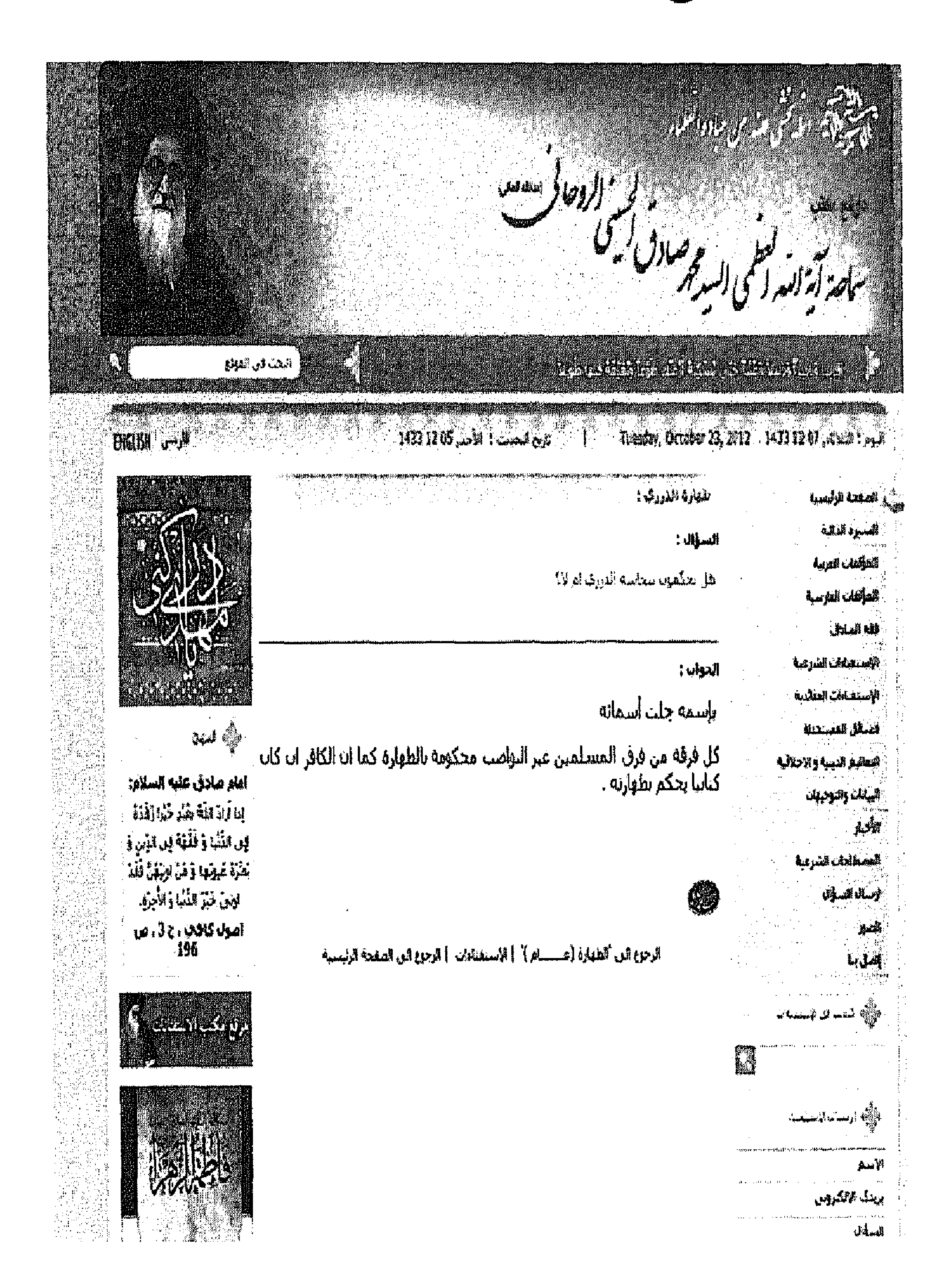
٨- الفقاع ، وهو قسم من الشراب يتخذ من الشعير غالباً ، ولا يظهر إسكاره ، يعامل معه معاملة النجس على الأحوط.

٩- الكافر ، وهو من ينتحل ديناً ، أو انتحل ديناً غير الاسلام ، أو انتحل الاسلام وجحد ما يعلم أنه من الدين ، بحيث رجع جحده إلى إنكار الرسالة ، ولو في الجملة ، بأن يرجع إلى تكذيب النبي (ص) في بعض ما بلغه عن الله تعالى في العقائد ، كالمعاد ، أو في غيرها ، كالأحكام الفرعية ، مثل الفرائض موجودة في القرآن.

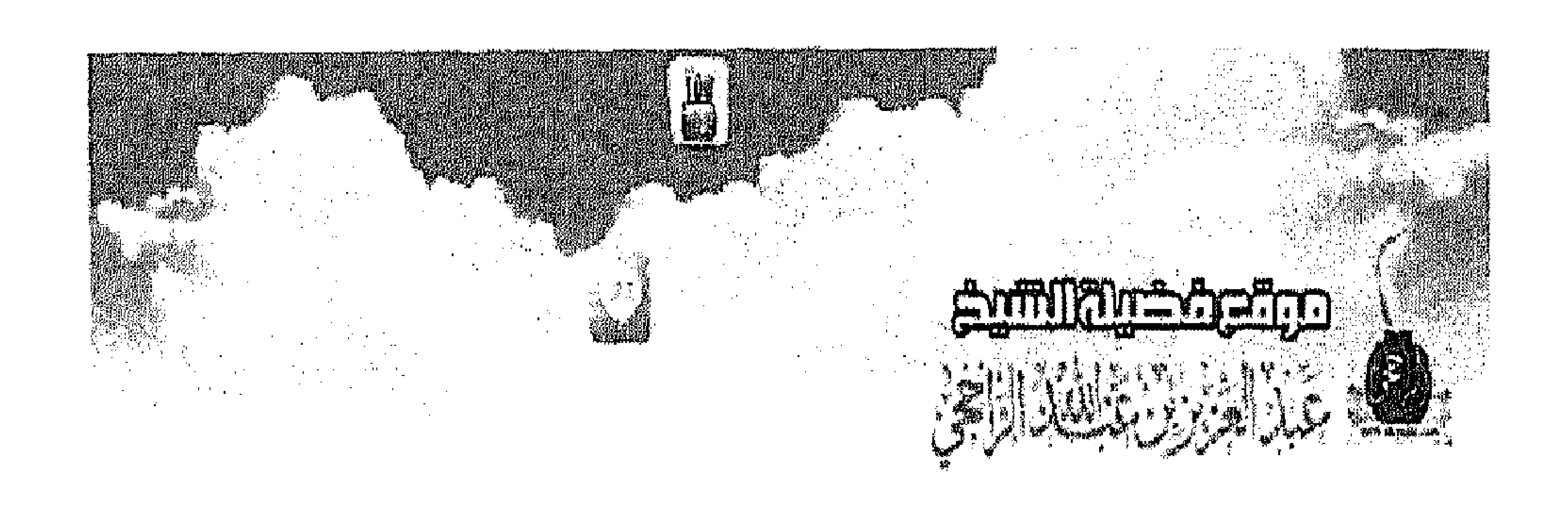
ولا إشكال في نجاسة النواصب المعلنين لبغضهم لأهل البيت (ع) وكذا الخوارج المعلنين بغضهم كذلك ، وأما الكافر الكتابي ، كاليهودي والنصراني فهو محكوم بالطهارة ، وإن كان الاحتياط حسن.

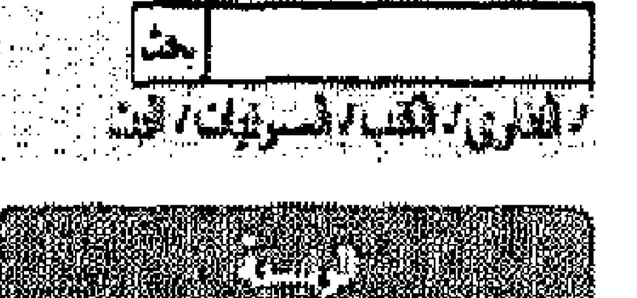
١٠- عرق الإبل الجلالة ، بل وغيرها من الحيوان الجلال - على الأحوط وجوباً.

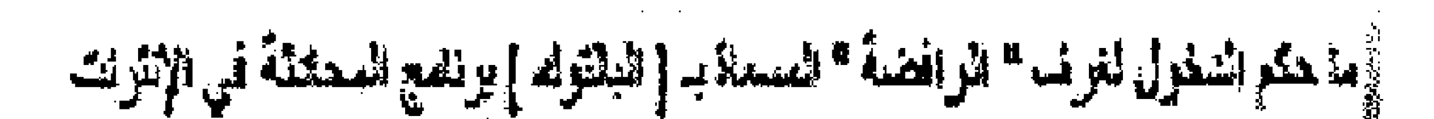
موقع السيد الروحاني (نجاسة النواصب!)



موقع الشيخ الراجحي (مقاطعة الروافض)







ما حكم الدخول لغرف " الرافضة " المسماة بـ [البالتوك] برنامج المحادثة في الإنترنت

السؤال

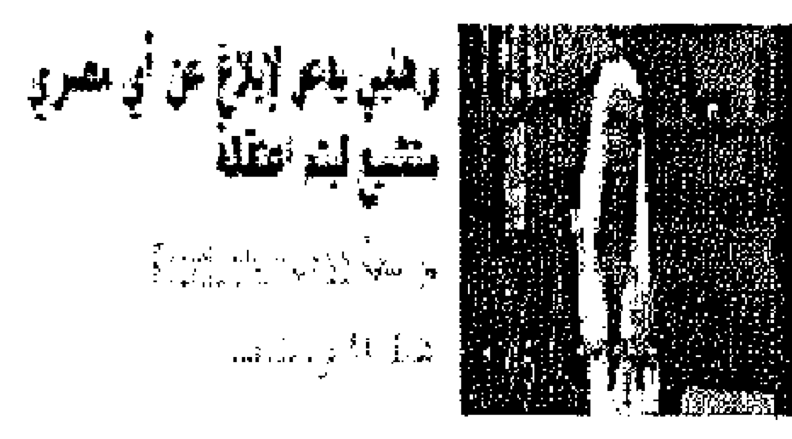
فضيلة العلامة عبد العزيز بن عبد الله الراجحي ، السؤال : ما حكم الدخول لغرف " الرافضة " المسماة بـ [البالتوك] برنامج المحادثة في الإنترنت ؟!

الجواب :

لا تدخل فيها ولا كرامة ، كما سمعت قول السلف : [illegible] عالم فلا بأس ، أما غيره فلا ، فلا تسمع كلامهم ولا ترد عليهم .

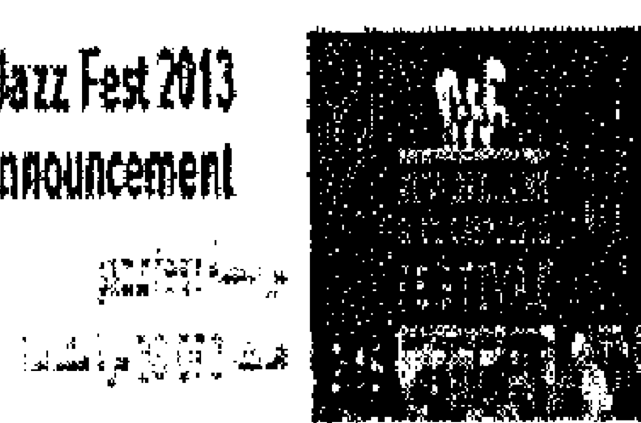
مقطع لسلفي سُنّي يدعو إلى مقاطعة الشيعة (الروافض!)

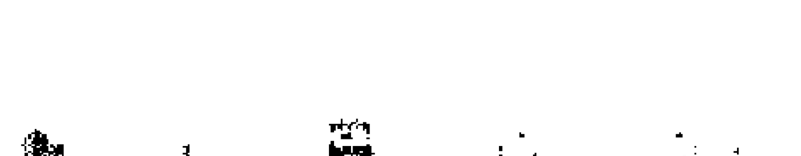
مقطع يوتيوب







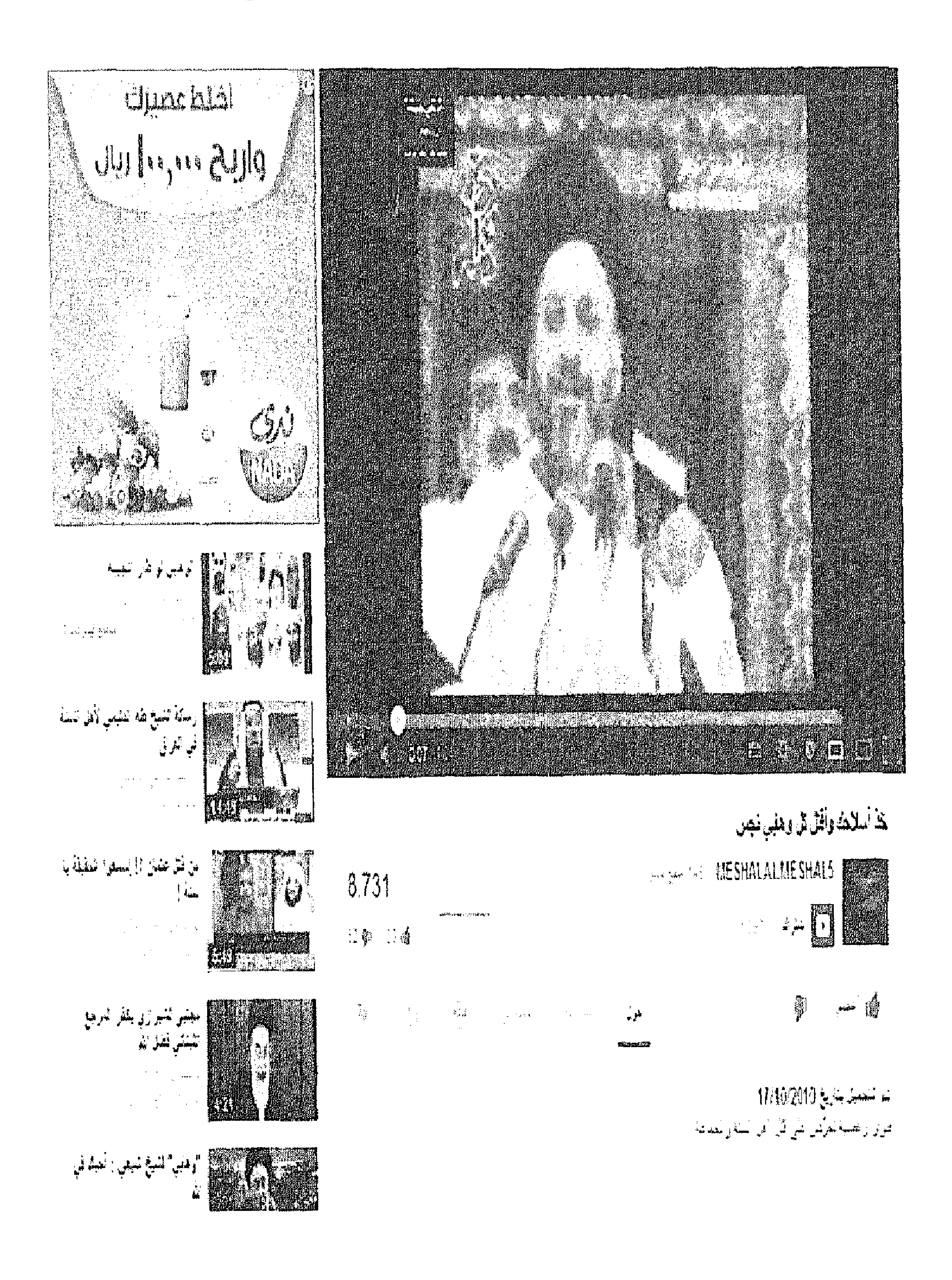


مقطع لسلفي سُنّي يدعو إلى مقاطعة الشيعة (الروافض!)

مقطع يوتيوب



دعوة السلفية الشيعية إلى قتل أهل السُنّة ـ مقطع يوتيوب



يتضمن دعوة السلفية السُنّية إلى قتل الشيعة ـ مقطع يوتيوب



المراجـع

١ ـ العربية

آل غراش، علي (٢٠١٠). «الطائفية في الخليج.. الواقع والمستقبل.» في: مجموعة باحثين. **الطائفية ـ صحوة الفتنة النائمة**. [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ٩١ ـ ١١٢.

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠٨). «تصلب الأيديولوجيا السلفية الجديدة.» **مجلة إضافات**: العددان ٣ ـ ٤. ص ٩٧ ـ ١٠٨.

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠٩). **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤) ـ بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

أبو طه، أنور (٢٠٠٤). «السلفية الجهادية ومسألة الدولة.» في: مجموعة باحثين. **السلفية ـ النشأة، المرتكزات، الهوية**. [د. م.]: معهد المعارف الحكمية. ص ١٠٦ ـ ١٤٥.

أبو فراج، أشرف وأحمد البار (٢٠١١). «مشكلات الهوية والاندماج الاجتماعي لدى الأيتام ذوي الاحتياجات الخاصة.» **مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية** (مصر): مج ٢ (٣١). ص ٨٣٢ ـ ٨٨٧.

الأنصاري، عيسى (٢٠١٠). «التعصب القبلي والطائفي في جامعة الكويت.» ورقة قدمت إلى: مؤتمر المواطنة الأول في الكويت: الواقع والمستقبل.

الأهوازي، حسين (٢٠١٠). «إيران.. إيران التشابك الطائفي والقومي.» في: مجموعة باحثين. **الطائفية ـ صحوة الفتنة النائمة**. [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ١١٥ ـ ١٣٤.

البريدي، عبد الله (٢٠٠٨). **السلفية والليبرالية ـ اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

البريدي، عبد الله (٢٠٠٩). «نموذج تشخيصي وإطار بحثي مقترح لدراسة ظاهرة التكفير باعتبارها مهدداً للأمن الفكري.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري، جامعة الملك سعود، الرياض.

بولمعالي، النذير (٢٠١٠). «العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة.» **مجلة علوم إنسانية**: السنة ٧، العدد ٤٥.

بيبر، شارلين هس، وباتريشيا ليفي (٢٠١١). **البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية**. ترجمة هناء الجوهري. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

تيرنر، كولن (٢٠٠٧). **التشيع والتحول في العصر الصفوي**. تقديم حيدر رحب الله؛ ترجمة وتحقيق حسين علي عبد الستار. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل.

الجابري، علي (٢٠٠٨). **الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية**. عمّان: مجدلاوي.

جدعان، فهمي (١٩٩٧). **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

جروان، فتحي (٢٠٠٠). **تعليم التفكير ـ مفاهيم وتطبيقات**. عمّان: دار الفكر العربي.

جعفر، هشام ووسام فؤاد (٢٠٠٧). «الخطاب الإسلامي في عالم مفتوح ـ خبرة المواقع السلفية الجديدة.» ورقة قدمت إلى: ندوة الإنترنت والشريعة الإسلامية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، مصر. ص ١٤١ ـ ١٩٤.

جواد، غانم (٢٠١٠). «واقع التقريب بين المذاهب الإسلامية.» في: مجموعة باحثين. **الطائفية ـ صحوة الفتنة النائمة.** [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ١٠١ ـ ١٢٢.

جوني، رنة (٢٠١٢). «السلفية الشيعية لا حضور لها في الجنوب.. رغم بعض التطرف الفكري.» **مجلة شؤون جنوبية**: نيسان/أبريل.

حب الله، حيدر (٢٠١٢). «حوار حول السلفية الشيعية.» **مجلة شؤون جنوبية**: آب/أغسطس.

الخيّون، رشيد (٢٠١٠ ب). «شيعة العراق.. جماعات وأحزاب.» في: مجموعة باحثين. **الطائفية ـ شيعة العراق.** [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ٩ ـ ٤١.

الخيون، رشيد (٢٠١٠ أ). «العراق... توظيف الطائفية سياسياً.» في: مجموعة باحثين. **الطائفية ـ صحوة الفتنة النائمة.** [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ٢١ ـ ٤٥.

رحّال، معضاد (٢٠٠٩). «الجامعة اللبنانية ومسألة الاندماج الوطني ـ دراسة استطلاعية ـ تحليلية.» ورقة قدمت إلى: نحو فضاء عربي للتعليم العالي: التحديات العالمية والمسؤوليات المجتمعية: المؤتمر الإقليمي العربي، مصر. ص ٧٤٥ ـ ٧٦٧.

زايد، أحمد (٢٠٠٦). **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٢٦)

الزعبي، أحمد (٢٠١٠). «الطائفية ومشكلة بناء الدولة في لبنان.» في: مجموعة باحثين. مجموعة باحثين. **الطائفية ـ صحوة الفتنة النائمة.** [د. م.]: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ص ٤٧ ـ ٦٦.

زيتون، كمال (٢٠٠٦). **تصميم البحوث الكيفية ومعالجة بياناتها إلكترونياً.** القاهرة: عالم الكتب.

سلامة، عماد وبول طبر (٢٠١٢). «التحول الديمقراطي والشعبوية الطائفية: حالة لبنان.» **المستقبل العربي:** العدد ٤٠٣. ص ١٢٣ ـ ١٤٢.

السيف، توفيق (٢٠٠٢). **نظرية السلطة في الفقه الشيعي.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

السيف، محمد (٢٠١٠). **الشيعة الإثنى عشرية وتحريف القرآن.**

شبيب، كاظم (٢٠١١). **المسألة الطائفية.** بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

الشثري، عبد الرحمن (٢٠٠٩). **عقائد الشيعة ـ سؤال وجواب.** ط ٩. البحيرة، مصر: مكتبة الرضوان للنشر والتوزيع.

شحادة، مروان (٢٠١٠). **تحولات الخطاب السلفي**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الشرقاوي، باكينام (٢٠١٠). «المتغير الديني والاندماج: حالة المهاجرين المسلمين في الغرب.» **مجلة إضافات**: العدد ١١. ص ١٦٩ ـ ٢٠٦.

شريعتي، علي (٢٠٠٧). **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**. ترجمة حيدر مجيد. ط ٢. بيروت: دار الأمير.

صالح، عماد. **مؤشرات تمكين المعوقين من الاندماج الاجتماعي**. جامعة السلطان قابوس، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، وهو متوفر على الرابط: <http://www.atsdh.net/Spring2011/PDF/_Emad_saleh.pdf>.

الصفّار، حسن (٢٠٠٥). **السلفيون والشيعة ـ نحو علاقة أفضل**. ط ٢. بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات.

الصفّار، حسن (٢٠٠٩). **الطائفية بين السياسة والدين**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الطيّب، عصام (٢٠٠٦). **أساليب التفكير**. القاهرة: عالم الكتب.

عامل، مهدي (٢٠٠٣). **في الدولة الطائفية**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي.

عبد الله، معتز سيد (١٩٩٠). «الاتجاهات التعصبية: أهم أشكالها ومدى عموميتها.» في: لويس مليكة (محرر). **قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ج ٥. ص ١٣ ـ ٣٩.

عبد الخالق، عبد الرحمن (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م). **الأصول العلمية للدعوة السلفية.** الكويت: الدار السلفية.

العجمي، ظافر (٢٠١١). **أمن الخليج العربي: تطوّره وإشكالياته من منظور العلاقات الإقليمية الدولية.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

العلوي، حسن (٢٠٠٧). **عمر والتشيع ـ ثنائية القطيعة والمشاركة.** لندن: دار الوزراء.

علي، حسين (٢٠٠١). **الإبداع في حل المشكلات.** دمشق: دار الرضا.

عماد، عبد الغني (٢٠٠٤). «السلفية ومشكلة الآخر، بين المفاصلة والمفاضلة.» في: **مجموعة باحثين: السلفية ـ النشأة، المرتكزات، الهوية.** [د. م.]: معهد المعارف الحكمية. ص ٤٧ ـ ٨٠.

عمارة، محمد (٢٠٠٨). **الفتنة الطائفية.. متى وكيف ولماذا؟.** القاهرة: صحيفة المصريون.

عمارة، محمد (٢٠٠٧). **تيارات الفكر الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق.

غباري، ثائر، يوسف أبو شندي وخالد أبو شعيرة (٢٠١١). **البحث النوعي في التربية وعلم النفس**. عمّان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع.

الغذامي، عبد الله (٢٠٠٩). **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الفوزان، صالح (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م). **تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهباً**. ط ٤. الرياض: دار الوطن.

قمبر، محمود وضحى السويدي (١٩٩٨). «التربية والابتكار في ضوء ثقافتنا العربية الإسلامية ـ دراسة نقدية تحليلية.» في: محمود قمبر [وآخرون]. **الإبداع في الثقافة والتربية**. الدوحة: دار الثقافة. ص ٩ ـ ٨٦.

الكاتب، أحمد (١٩٩٨). **تطور الفكر السياسي الشيعي ـ من الشورى إلى ولاية الفقيه**. بيروت: دار الجديد.

مجموعة باحثين (٢٠٠٦). **استراتيجية التدمير: آليات الاحتلال الأمريكي للعراق ونتائجه ـ الطائفية ـ الهوية الوطنية ـ السياسات الاقتصادية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

محفوظ، محمد (٢٠٠٩). **ضد الطائفية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

المسيري، عبد الوهاب (١٩٨٨). **فقه التحيز، المقدمة**. ط ٣. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الموسوي، موسى (١٩٨٨). **الشيعة والتصحيح ـ الصراع بين الشيعة والتشيع**. (الناشر المؤلف).

الهطلاني، إبراهيم (٢٠٠٩). **الشيعة السعوديون ـ قراءة تاريخية وسياسية**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

الهيتي، نوزاد (٢٠٠٩). **التنمية المستدامة ـ الإطار العام والتطبيقات، دولة الإمارات العربية المتحدة نموذجاً**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

الوردي، علي (١٩٦٩). **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق**. بغداد: انتشارات الشريف الرضي. مج ١.

وطفة، علي وعبد الرحمن الأحمد (٢٠٠٢). «التعصب ماهية وانتشاراً في الوطن العربي.» مجلة **عالم الفكر** (الكويت): مج ٣٠ (٣)، كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس. ص ٧٩ ـ ١٢٥.

وطفة، علي وسعد الشريع (٢٠١٢). «تحديات التعصب وخلفياته الثقافية في المجتمع الكويتي.» **مجلة العلوم الإنسانية والإدارية** (جامعة المجمعة): مج ١ (١). ص ١٣ ـ ٧٩.

٢ ـ الأجنبية

Allport, G. (1954). *The Nature of Prejudice*. 3rd ed. Cambridge: Perseus.

Bargh, J. (ed.) (1999). *The Cognitive Monster: The Case against the Controllability of Automatic Stereotype Effects*. New York: Guilford.

Brewer, M. And R. Kramer (1985). «The Psychology of Inter-group Attitudes and Behaviours.» *Annual Review of Psychology*: vol. 36. pp. 219-244.

Davis, G. (1999). «Barriers to Creativity and Creative Attitudes.» in: M. Runco and S. Pritsker (eds.). *Encyclopedia of Creativity, vol. 1*. San Diego: Academic Press. pp. 165-174.

Devine, P. (1989). «Serotypes And Prejudice: Their Automatic and Controlled Components.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 56. pp. 5-18.

Guilford, J. (1975). «Creativity Research: A Quarter Century of Progress.» In: A. Irving and J. Getzels (eds.). *Perspectives in Creativity*. New York: Aldine Publishing Company.

Hugenberg, K. and G. Bodenhauen (2004). «Ambiguity in Social Categorization - The Role of Prejudice and Facial Affect in Race Categorization.» *American Psychological Society*: vol. 15 (5). pp. 442-445.

Jones, J. (1997). *Prejudice and Racism*. New York: Mcgraw-Hill.

Locke, V., C. Macleod and I. Walker (1994). «Automatic and Controlled Activation of Stereotypes: Individual Differences Associated with Prejudice.» *British Journal of Social Psychology*: vol. 33. pp. 29-46.

Nelson, T. (ed.) (2009). *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. New York: Taylor and Francis.

Oech, R. (2008). *A Whack on the Side of the Head - How You Can Be More Creative*. Hachette: Business Plus.

Ruscher, J. (2001). *Prejudiced Communication: A Social Psychological Perspective*. New York: Guilford.

Sinclair, S., E. Dunn and B. Lowery (2005). «The Relationship Between Parental Racial Attitudes and Children's Implicit Prejudice.» *Journal of Experimental Social Psychology*: vol. 41. pp. 283-289.

Stangor, C. (2000). *Stereotypes and Prejudice*. Philadelphia: Taylor and Francis.

Swim, J. and L. Hyers (2009). «Sexism.» in: T. Nelson (ed.). *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. New York: Taylor and Francis. pp. 407-430.

Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teichman, Y. (2001). «The Development of Israeli Children's Images of Jews and Arabs and their Expression in Human Figure Drawings.» *Development Psychology*: vol. 37. pp. 749-761.

Zarate, M. (2009). «Racism in the 21st Century.» in: T. Nelson (ed.). *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. New York: Taylor and Francis. pp. 387-406.

هذا الكتاب

كانت «السياسة»، ولا تزال، تشتغل بأساليب ماكرة سعياً إلى توتير المشهد الاجتماعي وتفتيت قواه وتوهين تكتلاته، فباتت تركّز على «البُعد الطائفي» باعتباره من أهم المسارات التي تهدد «الاندماج الاجتماعي».

السلفية الشيعية والسنية، دراسة تفصح عن أهمية استكشاف العقل السلفي باعتباره يهدد الاندماج الاجتماعي في السياق الطائفي على وجه التحديد.

ونظراً لاستحالة الفصل بين السياسة والثقافة، سعى د. عبد الله البريدي في كتابه هذا، إلى طرح عدة مسائل ومصطلحات ثقافية ـ علمية مثل «التصنيف» و«التنميط» و«التعصب» و«الجماعة» و«الهوية»، بوصفها سلوكيات وعمليات تنتج من دور «العقل السلفي الشيعي» من جهة، ودور «العقل السلفي السني» من جهة ثانية في تهديد الاندماج الاجتماعي في عالمنا العربي وفي تشكيل خطر على قيام النهضة العربية.

إذاً، يتمحور الكتاب في جزئين؛ الأول **نظري** يعرض حقيقة الاندماج الاجتماعي، والثاني **تطبيقي**، يدور حول العقل السلفي في نسقه الديني ـ السني والشيعي ـ متوسلاً المؤلف بمنهجية مركبة ومستخدماً منهجاً وصفياً تحليلياً وتفسيرياً لا يخلو من الدراسة المعمقة ومن التحليل النقدي وفق الأعراف البحثية المتعارف عليها.



الشبكة العربية ل...

بيروت ـ ...

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ...

...abiyanetwork.com

ISBN 978-614-431-034-2

